SUNNI & WAHABI

MENCARI TITIK TEMU DAN SETERU

DR. MIZAJ ISKANDAR, LC., LL.M
MUKHSIN NYAK UMAR (ED.)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SYAIKH NURUDDIN AR-RANIRY

BANDA ACEH

SUNNI -&- WAHABI

Mencari Titik Temu dan Seteru

Dr. Mizaj Iskandar, Lc., LL.M

NASKAH ACEH - PASCASARJANA
UIN AR-RANIRY BANDA ACEH
2018

PERPUSTAKAAN NASIONAL:
SUNNI-WAHABI:
Mencari Titik Temu dan Seteru

Edisi pertama, Cet. 2 Tahun 2018
Lembaga Naskah Aceh (NASA), 2018
xv + 310 hlm. 13.5 x 20.5 cm
Anggota IKAPI No. 014/DIA/2013

ISBN. 978-602-0824-17-8
Hak Cipta Pada Pengarang
Hak Cipta Dilindungi Undang-undang
All rights Reserved

Pengarang : Mizaj Iskandar
Editor in Chief : Muliadi Kurdi
Editor : Mukhsin Nyak Umar
Pembaca Ahli : Dr. Zaki Fuad, M.Ag
Desain Kulit : Nadia Ulfa
Layout Isi : Ekasaputra

Dicetak oleh:
Percetakan Universitas Islam Negeri (UIN)
Ar-Raniry - Banda Aceh

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 19 TAHUN 2002 TENTANG HAK CIPTA
PASAL 72

KETENTUAN PIDANA SANKSI PELANGGARAN

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuah) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).

2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Kata Pengantar

Segala puji bagi Allah yang telah memberi kesempatan pada penulis untuk merampungkan tulisan ini. Shalawat dan salam kepada junjugan alam Muhammad Rasulullah yang menjadi teladan dalam segala sisi kehidupan yang tertuju untuk satu tujuan yaitu keridhaan Allah. Juga kepada keluarga beliau, para sahabat dan yang mengikuti mereka semua yang telah mendedikasikan hidupnya untuk menyatukan ummat dalam persatuan Islam.

Buku yang ada di hadapan anda saat ini merupakan hasil pergumulan penulis dengan ragam tradisi pemikiran teologi Islam dalam rentang waktu yang cukup panjang.

Penulis memiliki minat yang kuat dalam pemikiran teologi Islam sejak masih nyantri di Dayah Jeumala Amal, Loeng Putu, Pidie Jaya Provinsi Aceh hingga berlanjut ketika kuliah di Al-Azhar University di Kairo, Mesir pada dekade 2004-2008 dan Omdurman Islamic University di Sudan dalam rentang 2010-2012. Namun, baru ketika melanjutkan studi di Program Doktoral UIN Ar-Raniry penulis merasa memiliki "alat" untuk membaca ulang berbagai disiplin keilmuan yang penulis pelajari selama pengembaraan keilmuan itu, terutama dalam pemikiran teologi Islam.

Karya ini di samping menyajikan berbagai substansi materi yang memadai, kehadirannya juga memiliki momentum yang tepat di tengah sikap intoleransi yang akhir-akhir ini mewabah seperti "virus" yang sedang berkembang biak. Tulisan ini bertujuan memaparkan paham Sunni secara objektif dan konprehensif, serta mencoba melacak akar dari konflik vertikal dan horizontal yang terjadi dalam berbagai versi paham Sunni.

Bersikap objektif dalam tulisan ini merupakan suatu hal yang penulis rasakan sangat sulit – walaupun bukan suatu hal yang mustahil sama sekali–karena berbagai aliran paham yang berada dalam "keluarga besar" Sunni memiliki paham yang secara substansi relatif sama, walaupu terdapat perbedaan dalam sejumlah

paham yang bersifat metode dan teknis.

Di situlah yang membuat sikap objektif ini sulit untuk diaktualkan secara utuh, sehingga boleh jadi membuat sebagian pembaca merasa penulis memiliki kecenderungan kepada salah satu aliran pemikiran Sunni dalam tulisan ini.

Orientasi dan tujuan primer dari tulisan ini adalah mengkosolidasi kembali paham Sunni, sehingga antara sesama paham Sunni dapat dan mampu saling menghargai dalam perbedaan yang ada, yang pada akhirnya dapat terwujud sikap "bekerjasama dalam kesepakatan dan bertoleransi dalam perbedaan", sebagaimana yang sering diserukan oleh para pembaharu Islam.

Penulis juga menyadari bahwa buku ini tidak akan sampai ke tangan pembaca tanpa dukungan dan sokongan berbagai pihak. Terutama Gubernur Aceh dr. Zaini Abdullah, Kepala Dinas Syariat Islam Propinsi Aceh Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA, Kepala Baitul Mal Provinsi Aceh Dr. Armiadi Musa, MA, Wakil Ketua Mahkamah Syariah Provinsi Aceh Drs. H. M. Jamil Ibrahim, SH., MH., MM, Direktur Lembaga Penerbit Naskah Aceh, Muliadi Kurdi sekaligus editor buku ini, Ketua Prodi Ilmu Hukum Fakultas Syariah dan Hukum Dr. Jalil Abdul Salam, M.Ag, Prof. Dr. Al Yasa' Abubakar, MA (Guru besar Fiqh Modern UIN Ar-Raniry) dan kepada

setiap kolega yang telah mendukung penulisan buku ini yang tidak mungkin penulis sebutkan namanya satu-persatu dalam kata pengantar ini atas bantuannya baik yang berupa materi hingga saran-saran konstruktif yang diberikan sehingga buku ini dapat hadir ke tangan pembaca. Juga tidak lupa penulis ucapkan rasa terimakasih spesial kepada istri penulis Cut Nanda Eliza yang telah menjaga penulis dalam kehidupan "nyata" ketika penulis tenggelam dalam "dunia tulisan".

Akhirnya. Penulis menyadari betul bahwa walaupun tulisan ini "dijahit" dengan sepenuh hati dan dengan segenap kemampuan yang ada. Namun walau begitu sudah menjadi tabiat dan watak manusia tidak akan pernah luput dari kesilapan dan kealpaan. Oleh sebab itu, besar harapan penulis kepada pembaca untuk menyampaikan saran dan kritik konstruktif dengan mengedepankan etika Islam demi kesempurnaan buku ini. Semoga Allah memberikan kesempatan kedua nantinya kepada penulis untuk memperbaiki "jahitan" ini, *insya Allahu Ta'ala.*

Wallāhu 'a'lam bi al-haqiqah wa al-shawab.

Pendoman Penulisan dan Tranliterasi

Untuk memudahkan penulisan buku ini, ada beberapa aturan yang menjadi pegangan penulis sebagaimana yang dijelaskan berikut ini:

- Dalam penulisan skrip Arab, penulis menggunakan transliterasi dengan mengikuti format yang berlaku pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, sebagaimana tercantum dalam buku, *Panduan Program Pascasarjana Edisi 2017/2018*.[1]Transliterasi ini dimaksudkan untuk sedapatnya mengalihkan huruf, bukan bunyi, sehingga apa yang ditulis dalam huruf Latin dapat diketahui bagaimana asalnya dalam tulisan Arab.

1 Program Pasca Sarjana UIN Ar-Raniry, *Panduan Program Pascasarjana Edisi 2017/2018,* (Banda Aceh: UIN Ar-Raniry Press, 2016/2017), hlm. 75.

Dengan demikian diharapkan kerancuan makna pat terhindarkan.

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	Tidak dilambangkan	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	ts	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dh	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sy	ء	’
ص	s	ي	y
ض	ḍ	Huruf madd fatḥah	a
Diftong alif waw	aw	Huruf madd kasrah	i
Diftong alif ya’	ay	Huruf madd ḍammaf	u

- Istilah Arab yang terdiri dari satu sampai tiga kata ditulis dengan huruf Latin yang menggunakan transliterasi di atas. Sementara istilah Arab yang lebih dari tiga kata langsung ditulis dengan huruf Arab, kecuali judul atau sub judul bacaan yang dijadikan referensi, tetap ditulis dengan huruf Latin dengan mengikuti kaidah transliterasi.
- Kata asing dalam tulisan ini ditulis dengan menggunakan huruf miring. Kata asing yang dimaksud adalah selain kata Bahasa Indonesia yang sudah dikenal umum. Bila kata tersebut dari Bahasa Arab, maka disesuaikan dengan transliterasi.
- Nama orang atau nama tempat dari bahasa asing tidak dicetak miring dalam penulisannya. Seperti George Washington, California dan seterusnya.
- Nama orang yang berasal dari Bahasa Arab tidak dicetak miring, tetapi penulisannya mengikuti transliterasi.
- Dalam men-*takhrīj* hadis, penulis menambahkan nama bab di mana hadis diuraikan setelah pencantuman judul buku.
- Bila suatu sumber dikutip dari sebuah *website*, maka dicantumkan nama *website* serta nama penulis dan judulnya bila ada.
- Pemakaian tanda koma pembuka dan penutup

("...") pada sebuah kata dianggap perlu, bila tanpa penggunaan tanda tersebut dapat mengganggu pemahaman terhadap kata itu dalam sebuah kalimat.

- Bila sebuah kata bahasa Arab yang berartikel "al-" terletak pada awal kalimat, maka huruf pertama "al-" ditulis dengan huruf kecil, tetapi kata setelahnya ditulis dengan huruf besar (kapital), seperti al-Qur'an dan lain sebagainya.
- Bila *tā' marbūtah* bertemu "al-" di depannya, maka ditulis dengan huruf "h" bukan "t". Contohnya: *al-syāri'ah al-Islāmiyyah,* bukan: *al-syarī'at al-Islāmiyyat*.
- Dalam penulisan daftar pustaka, "al" tidak diabaikan dalam mengurut abjad.
- Bila suatu kata merupakan nama, istilah, agama dan seterusnya sebagai "yang diterangkan" ditulis dengan huruf besar, maka unsur "yang menerangkan" juga ditulis dengan huruf besar (kapital), maka unsur "yang menerangkan" juga ditulis dengan huruf besar. Contonya: Hukum Islam, Undang-undang Amerika dan seterusnya.

Daftar Isi

KATA PENGANTAR – iii

PENDOMAN PENULISAN DAN TRANLITERASI – vii

DAFTAR ISI – xi

DAFTAR BAGAN – xv

BAB I : PENDAHULUAN – 1

BAB II : *SALAF* DAN *KHALAF* – 10

A. Salaf dan Orientasi Pemikirannya – 11

B. Khalaf dan Orientasi Pemikirannya – 27

BAB III : AKAR GENEALOGI PAHAM SUNNI – 35

A. Perkembangan Awal: Dari Politik ke Teologi – 36
B. Kelahiran Aliran Pemikiran Teologi – 44
C. Kelahiran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* – 48
   a. Ahl al-Hadits: Pelanjut Estafet Sunni – 54
   b. Al-Asy'ari: Konsolidasi Paham Sunni – 60
   c. Al-Maturidi: Sunni Rasionalis – 77

BAB IV : AJARAN POKOK TEOLOGI SUNNI – 85

A. Sekte Asy-'airah – 86
   a. Profil Abu Hasan al-Asy'ari – 86
   b. Ajaran Pokok Sunni-Asy'ari – 91
   c. Dinamika dan Perkembangan Pemikiran Asya'irah – 110
B. Sekte Sunni Maturidiyah – 116
   a. Profil Abu Mansur al-Maturidi– 116
   b. Ajaran Pokok Sunni-Maturidiyyah – 118
   c. Dinamika dan Perkembangan Pemikiran al-Maturidiyyah – 127
C. Sekte Sunni-Salafi – 132
   a. Profil Ahmad ibn Hanbal – 134
   b. Profil Ibn Taimiyah – 137
   c. Profil Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab – 140

d. Paham dan Dinamika Pemikiran Sunni-Salafi – 153
e. Etnografi Masyarakat Arab (Abad VI H-XIV H) – 162

BAB V : SUNNI DALAM KONTEKS KEINDONESIAAN – 205

A. Muhammadiyah – 206
a. Sejarah Singkat Berdirinya Muhammadiyah – 206
b. Genealogi Pemikiran Teologi Muhammadiyah – 211
c. Pemikiran Teologi Muhammadiyah – 223
B. Nahdhatul Ulama – 240
a. Sejarah Singkat Kelahiran Nahdhatul-Ulama – 240
b. Genealogi Pemikiran Teologi Nahdhatul Ulama – 247
c. Pemikiran Teologi Nahdhatul Ulama – 258

BAB VI : Penutup – 287

DAFTAR PUSTAKA – 295

BHINNEKA TUNGGAL IKA

Daftar Bagan

Bagan I **:** Alur Pikir Penulisan – 8

Bagan II : Akar Genealogi Paham Sunni – 81

Bagan III : Metode Mengena Allah Versi Asya'irah dan Maturidiyah – 116

Bagan IV : Metode Mengenal Allah Versi Salafi – 155

Bagan V : Genealogis Nalar Muhammadiyah – 219

Bagan VI : Proses Asimilasi Ajaran Islam Dengan Budaya Lokal – 247

Bagan VII : Hubungan Antar Teks Skriptualis IslamDalam Nalar NU – 282

١ ظمظ

Pendahuluan

Latar Belakang

Mayoritas umat Islam dengan keberagaman pemahaman, keyakinan dan ritual keislamannya mengklaim dan berharap mereka adalah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Sunni, Aswaja). Klaim Sunni tumbuh dari ekspresi pemahaman yang meyakini bahwa di akhir zaman umat Islam terpecah-pecah menjadi 73 (tujuh puluh tiga) aliran. Satu di antara aliran itu yang selamat, kelak masuk surga, yakni *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Sejak istilah Sunnah muncul dan dipahami berbeda apalagi ada yang merasa yakin dirinya termasuk *ahlu sunnah wa jamā'ah* atau orang yang telah menemukan kebenaran teologis-agama. Maka, di sinilah awal muncul arogansi yang mudah memvonis "sesat" atau "kafir" tatkala berbeda sudut pandang. Padahal, vonis kafir (sesat) dan klaim diri sebagai yang paling benar adalah kesesatan menurut al-Qur'an.

Dalam kaitan itu, Allah Swt. mengingatkan dalam Al-Qur'an bahwa yang akan menentukan kebenaran manusia dalam memilih keyakinan agamanya (baik yang Islam, Kristen, Yahudi, politheisme, Majusi dan Musyrik) adalah–Allah itu sendiri, bukan makhluknya, dan akan diputuskan kelak di akhirat, bukan di dunia. (QS. Al-Hajj (22): 17).

Al-Ghaz*a*li[1]dalam karyanya, *Faisāl al-Tafāruqah bayna al-Islām wa al-Zindiqah* menerangkan, setiap pemahaman atau madhhab keislaman dengan semua perbedaannya memiliki kemungkinan benar. Karena kebenaran ada di dalam setiap pendapat (*al-hāq yad*ūru *fi*

1 Nama lengkapnya adalah Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Ahmad al-Thusi al-Ghazzali, terdapat perbedaan pendapat di kalangan para penulis biografinya sejak zaman klasik mengenai ejaan al-Ghazzali dengan z ganda (al-Ghazzali) atau dengan satu z (al-Ghazali). Kebanyakan ulama Islam menyebutnya al-Ghazzali (dengan z ganda), dihubungkan kepada kata *al-ghazzal* (pemintal) yang merupakan profesi ayahnya. Sebagian lagi menyatakan bahwa nisbahnya adalah al-Ghazali (tanpa menggandakan z), dihubungkan kepada Ghazalah, nama sebua desa di Thus negeri kelahirannya. Dalam kitab, *Siyar a'lam al-nubala'* diriwayatkan bahwa al-Ghazzali sendiri pernah mengatakan kepada temannya Taj al-Islam, "orang-orang memanggil saya al-Ghazzali, padahal saya bukan al-Ghazzali; akan tetapi saya adalah al-Ghazali, dihubungkan kepada sebuah desa yang bernama Ghazalah. Lihat: al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala',* jilid. XIX,(Beirut: Mu'assasah al-Risālah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1413 H), hlm. 343. Namun riwayat ini sangat diragukan, bahkan adanya desa dengan nama tersebut juga diragukan para ahli sejarah. Al-Zabidi mengatakan bahwa dikalangan sejarah dan nasab mutakhir ia dikenal sebagai al-Ghazzali. Lihat: Daghi, "Pengantar" dalam al-Ghazzali, *al-Was*it *fi al-Madhhab,* jilid. I, (Irak: al-Lajnah al-Waṭaniyyah, t.t), hlm. 101. Para penulis Barat menulis nama al-Ghazali (tanpa menggandakan z), tetapi ada juga yang menggandakan z seperti Franz Rosenthal dalam karyanya *Knowledge Triumphant; The concept of Knowledge in Medieval Islam* diterbitkan di Leiden: E.J. Brill, 1970.

kulli madhhab).[2]

Lebih jauh al-Ghazali mengatakan bahwa, seseorang tidak boleh menyesatkan orang lain walaupun berlainan akidah.[3]Lebih lanjut al-Ghazali berkata, *"Innā al-mubādirah ila takfīri man yukhālifu al-Asy'ari aw Ghairuh*ū *jāhilun mujāzifun"*[4] (orang yang tergesa-gesa dalam mentakfirkan yang tak sepaham dengan al-Asy'ari atau selainnya merupakan orang bodoh lagi berbahaya).

Pandangan al-Ghazali di atas akan dipahami bahwa seseorang tidak boleh tergesa-gesa membodoh-bodohi orang atau mengatakan sesat, karena perilaku tersebut sangat berbahaya dalam membangun kerukunan antarmuslim. Apalagi dalam sebatas terminologi, misalnya, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Istilah ini menurut sejarah, tidak diterangkan secara lebih terang oleh Allah dan Rasul-Nya. Hanya saja istilah itu muncul dalam sejarah ketika al-Ma'mun menulis sepucuk surat kepada gubernurnya Ishaq ibn Ibrahim.

Di surat itu al-Ma'mun menyebutkan istilah sunnah di bagian surat, yakni *wa nasab*ū *anfusahum ilā al-Sunnah*. Artinya, mereka mempertalikan diri mereka kepada Sunnah. Sedangkan kata, *ahl al-haq wa al-dīn wa al-*

2 Abu Hamid al-Ghazali, *Faiṣal al-Tafaruqah bayna al-Islām wa al-Zindiqah, tahqīq: Mahmūd Bijū*, cet. I, (Kairo: Wizārah al-Awqāf al-Miṣriyyah, 1992), hlm. 19-23.

3 *Ibid.,* hlm. 53.

4 *Ibid.,* hlm. 74.

Jamā'ah berarti ahli kebenaran, agama dan jamā'ah.[5]

Dalam sejarah disebutkan bahwa surat itu ditulis sekitar tahun 218 H. atau sekitar 208 tahun setelah Rasulullah wafat atau 42 tahun sebelum Abu Hasan al-Asy'ari lahir, yakni pendiri aliran Sunni.

Berdasarkan sejarah di atas mungkin saja sejak saat itu muncul sekte yang cenderung terhadap istilah, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Dan, patut dicatat bahwa kondisi itu terjadi jauh sebelum lahirnya Abu Hasan al-Asy'ari. Dan patut pula diduga sekte yang dimaksud adalah, *Ahl al-Hadīts.* Sekte ini dalam sejarah dipelopori oleh *Hanābilah,* dan kaum *Hanābilah* inilah dalam sejarah lahir menjadi penentang paham rasionalis kaum Mu'tazilah. Bahkan semakin kuat dugaan ketika melihat masa hidup Ahmad ibn Hanbal itu sendiri. Beliau ini hidup dari 164-241 H. Kemudian untuk argumen lain yang dapat memperkuat bukti pertentangan sejarah antara ahlu hadits dan Mu'tazilah akan penulis uraikan mendatang.

Seiring dengan evolusi sejarah dari masa ke masa, maka istilah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* kemudiannya dikenal dengan istilah, akidah Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi.

Adapun Abu Hasan al-Asy'ari sendiri pada masa awal sejarah tercatat seorang pengikut setia paham Mu'tazilah. Sekian lama ia mempejalari dan mendalami

5 'Ali Mustafa al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah,* VIII, cet. I, (Kairo: Dar al-Mustafa, 1950), hlm. 639.

paham itu akhirnya ia menyatakan diri keluar dari Mu'tazilah. Karena memiliki kesamaan paham maka mulai sejak itu Asy'ari berkonsolidasi dengan paham, *Ahl al-Hadīts*. Walaupun begitu, Al-Asy'ari akhirnya akan berbeda lagi dengan, *Ahl al-Hadīts.*

Demikian halnya perbedaan dan perubahan terjadi terhadap paham al-Maturidi. Bahkan perubahan terus bergulir seiring dengan problematika keagamaan yang terjadi di masyarakat. Dalam pada itu, para pemikir modernis pun mengusulkan orientasi baru dari *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,* yakni dari sebatas doktrin teologi keislaman kepada metode berpikir (*mode of thought, manhāj al-fikr*) yang didasarkan pada prinsip-prinsip moderat (*tawasuṭ*), keseimbangan (*tawāzun*), keadilan (*ta'addul*), dan rasa toleransi (*tasāmuh*).[6]

Melihat polemik dan dinamika pemikiran di atas, membuat penulis tergerak untuk mengkaji kembali maksud dari term *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, siapa saja yang dapat disebut dengan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Namun demikian yang menjadi fokus kajian term *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang merasa dirinya sebagai Sunnī sehingga dengan mudah mengklaim sebagai pemilik otoritas kebenaran.

6 Said Aqil Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah: Sebuah Kritik Historis,* cet. I, (Jakarta: Pustaka Cendikia Muda, 2008), hlm. 4-8.

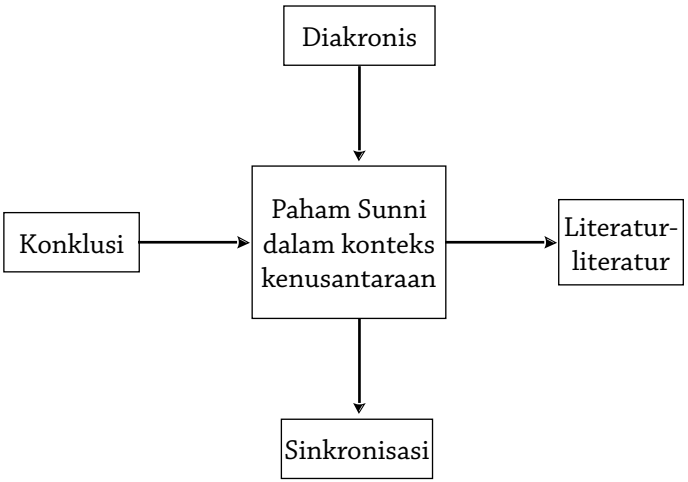
أهل السنة والجماعة أهل منهج الفكر الديني المشتمل على شؤون الحياة ومقتضياتها القائم على أساس التوسط والتوازن والتعادل والتسامح.

Selain itu, penulis akan mencoba juga menguraikan asal-usul dan akar genealogis dari paham Sunni, pokok-pokok ajarannya, reaktualisasi ajaran Sunni dalam konteks kenusantaraan. Kemudian tulisan ini ditutup dengan penjelasan paham Sunni sebagai paham keislaman yang inklusif dan toleran.

Mengingat tulisan ini termasuk ke dalam *library research* (kajian literatur dan kepustakaan), maka untuk memenuhi maksud dan tujuan dari tulisan, penulis menempuh 2 (dua) pendekatan, yaitu pendekatan diakronis (meluas dalam waktu tetapi terbatas dalam ruang), namun tanpa mengabaikan pendekatan singkronis (meluas dalam ruang tetapi terbatas dalam waktu). Sehingga kongklusi yang dihasilkan dari berbagai literatur itu dianggap cukup konprehensif untuk dijadikan bahan renungan.

Selain itu, pendekatan diakronis dan singkronis ini perlu juga penulis deskripsikan dengan utuh yang mejadi subtansi, kronologis, dinamika pemikiran, dan interkoneksi atau keterkaitan antara paham-paham yang bernaung dalam keluarga besar, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Dan, untuk lebih memudahkan pembaca dalam memahami alur pemikiran tulisan dapat pembaca perhatikan dalam bagan berikut:

Bagan I: Alur pikir penulisan



Agar tidak terjadi kesalahpahaman pembaca, di sini penulis juga terangkan bahwa tulisan ini merupakan tulisan ilmiah yang tidak mengenal paradigma doktrinal sebagaimana banyak dikembangkan di dalam beberapa institusi pendidikan tradisional. Oleh karena itu, penulis juga menyarankan kepada para pembaca untuk tidak mengabaikan buku-buku lain sebagai pra-tinjau awal sebelum membaca tulisan ini.

Adapun, sistematika yang tertera dalam buku ini terdiri 6 (enam) bab. **Bab pertama,** yang merupakan bab pendahuluan terhadap bab-bab lain, dengan memberikan latar belakang yang menjadi dorongan untuk merajut tulisan ini. Bab ini juga disinggung metode dan sistematika punulisan buku. **Bab kedua,** dikarenakan

penulis menggunakan metode diakronis dalam memahami berbagai literatur bacaan, maka pembahasan mengenai *salaf* dan *khalaf* pun ikut penulis bicarakan. Karena kedua term ini merupakan periodisasi baku yang ada dalam berbagai literatur klasik, yang pada masing-masing periodesasi memiliki karakteristik tersendiri dalam nalar pemikiran Islam.

Adapun **bab ketiga,** penulis isi dengan suatu usaha untuk mencari akar genealogis pemahaman teologis Sunn*i*, agar "kegelisahan intelektual" yang mendorong penulis untuk membuat tulisan ini dapat terjawab. **Bab keempat,** penulis uraikan ajaran-ajaran pokok dari paham Sunni, tokoh-tokoh paham Sunni serta dinamika perkembangan pemikiran yang terdapat di dalam berbagai aliran-aliran Sunni. **Bab kelima,** penulis peruntukkan sebagai reaktualisasi ajaran-ajaran Sunni dalam nuansa kenusantaraan. Sedangkan **bab keenam,** sebagai bab akhir atau bab penutup dari buku yang berisi simpulan dari buku ini.[]

2 ظمظ

Salaf & Khilaf

Bab ini menerangkan ke hadapan pembaca sebuah survei terbatas mengenai sejarah, doktrin dan arti penting, *Salaf* dan *Khalaf* yang berkembang di tengah masyarakat Islam sejak dulu hingga sekarang.

Pembahasan ini menjadi penting ketika melihat dinamika pemikiran teologis Islam yang akhir-akhir ini marak terjadi di tengah umat, mengenai siapa yang dimaksud dengan klaim *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Sunni, Aswaja), apakah mereka yang disebut Wahabi yang memiliki corak pikir "sederhana" dengan memperlakukan wahyu "apa adanya" tanpa melakukan interpretatif layaknya mayoritas kaum *Salaf* (generasi awal Islam) yang patut dan layak menggunakan klaim gelar tersebut, ataukah kelompok yang datang belakangan (*khalaf*) yang corak pemikirannya sudah bercampur dengan ilmu kalam, yaitu suatu ilmu yang

mencoba mendialogkan wahyu dengan akal-pikiran manusia yang berhak menyandang gelar tersebut, yang pada saat ini terepresentasikan wujudnya di dalam 2 (dua) sekte teologis besar, yaitu Asy-a'riyah dan Māturīdiyyah.

Lembaran-lembaran ini akan penulis isi dengan cara, "mendudukkan" kembali makna *Salaf* dan *khalaf* dan cakupan teologis masing-masing dari 2 (dua) generasi berbeda ini, dengan melakukan pendekatan diakronis (meluas dalam waktu tetapi terbatas dalam ruang). Namun begitu, tetap saja melakukan pendekatan singkronis (meluas dalam ruang tetapi terbatas dalam waktu) terhadap kedua terminologi sejarah dan teologi dimaksud. Sehingga nantinya pembaca akan mudah mendapatkan pemahaman utuh mengenai 2 (dua) kelompok periodik sejarah yang kemudian merembes ke ranah teologis ini.

A. Salaf dan Orientasi Pemikirannya

Perkataan *"salaf"* sendiri secara etimologis berarti "yang lampau". Biasanya ia dihadapkan dengan perkataan *"khalaf"*, yang makna harfiahnya ialah "yang belakangan". Kemudian, dalam perkembangan derivasi semantiknya, perkataan *"salaf"* memperoleh makna sedemikian rupa sehingga mengandung konotasi masa lampau yang berkewenangan sesuai dengan kecenderungan banyak masyarakat untuk melihat masa lampau sebagai masa

yang berotoritas. Ini melibatkan masalah teologis, yaitu masalah mengapa masa lampau itu mempunyai otoritas, dan sampai dimana kemungkinan mengindentifikasi secara historis masa *salaf* itu.

Berbagai definisi telah dikemukakan oleh para pakar mengenai *salaf* dan *khalaf*. Berikut ini penulis kemukakan beberapa di antaranya. Ṭablāwī Mahmūd Sa'ad berkata, *salaf* itu memiliki arti ulama terdahulu, tetapi juga sering dimaksudkan untuk merujuk generasi sahabat (generasi Islam pertama), tabi'īn (generasi ke-2, setelah sahabat) dan tābi' tabi'īn (generasi ke-3, pasca tābi'īn), yang terdiri dari para *muḥadditsūn* (ahli hadits) dan lain sebagainya. Selain itu, *salaf* juga dapat diartikan sebagai ulama-ulama saleh secara ilmu dan spiritual yang hidup pada 3 (tiga) abad pertama Islam.[1]

Sedangkan al-Syarastānī mengemukakan, ulama *salaf* adalah yang tidak menggunakan *ta'wīl* (interpretatif) dan tidak memiliki paham *tasybīh* (*anthropomorphisme*) dalam mendekati sifat-sifat Tuhan.[2] Sedangkan Maḥmūd al-Bisybīsyī dalam *al-Firāq al-Islāmiyyah* mendefinisikan *salaf* sebagai sahabat, tābi'īn dan tābi' tabi'īn yang dapat diketahui dari sikapnya menampik penafsiran yang mendalam mengenai sifat-sifat Allah yang menyerupai segala sesuatu yang baharu (*ḥādits*) untuk menyuci-

1 Ṭablāwī Maḥmūd Sa'ad, *āl-Ṭāṣāwwūf fi Ṭūrāṭṣ Ībn Ṭāīmīyāḥ*, (Mesir: al-Hay al-Ḥadits al-'Ammah li al-Kitāb, 1984), hlm. 11-38.

2 Muḥammad ibn 'Abd al-Karim Al-Syahrastānī, *āl-Mīlāl wā Nīḥāl, ṭāḥqīq:* Amir 'Alī Mihnā, cet. III, (Beirut:Dār al-Ma'rifah, 1993), hlm. 92-93.

kan dan mengagungkan-Nya.[3]

Dalam hal ini, para pemikir Islam tidak banyak menemui kesulitan. Masa lampau itu otoritatif karena dekat dengan masa Nabi. Sedangkan semuanya mengakui dan menyakini bahwa Nabi tidak saja menjadi sumber pemahaman ajaran agama Islam, tetapi sekaligus menjadi teladan realisasi ajaran agama dalam kehidupan nyata. Maka, sangat logis bahwa yang paling mengetahui dan memahami ajaran agama itu ialah mereka yang berkesempatan mendengar langsung dari Nabi. Dan, yang paling baik dalam melaksanaknnya ialah mereka yang melihat praktik-praktik Nabi dan meneladaninya. Selain logis, hadis-hadis pun banyak yang dapat dikutip untuk menopang pandangan itu.

Adapun hadis-hadis yang menopang pandangan di atas antara lain, Sabda Rasulullah Saw., *"Khairu al-qurūn qarnī tsumma al-ladhī yalūnahum tsumma al-ladhī yalūnahum"*[4](sebaik-baik generasi adalah generasiku, kemudian generasi setelahnya dan kemudian generasi setelahnya); *"aṣḥābī ka al-nujūm fa bi'aiyihim iqtadaitum ihtadaitum"*[5](sahabatku laksana bintang-bintang di langit, siapa saja di antara mereka kalian ikuti maka

3 Maḥmūd al-Bisybīsyī, *āl-Fīrāq āl-Īṣlāmīyyāḥ*, (Beirut: Maktabah al-Tsaqāfah al-Diniyyah, cet. I, 1998), hlm. 25.

4 Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣāḥīḥ āl-Būkḥārī, ṭāḥqīq: Muṣṭafā Dīb al-Bughā*, jilid. VI, cet. III, (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1987), hlm. 2463.

5 Ibn al-Atsīr, *Jāmī' āl-Ūṣūl fi Āḥādīṭṣ āl-Rāṣūl, ṭāḥqīq: 'Abd al-Qādir al-Arnawuṭ*, jilid. VIII, cet. I, (Madinah: Maktabah Dār al-Bayān, 1972), hlm. 556.

kalian mendapatkan petunjuk); *"lā tasubbū aṣḥābī fa law 'anna aḥadakum anfaqa mitsla uḥud dhahaban mā balagha mudd aḥadihim wa lā niṣfihī"*[6] (janganlah kalian mencela sahabatku, seandainya saja kalian menafkahkan emas seluas gunung Uhud, kalian tidak akan sampai satu atau bahkan setengah *mud* kebaikan sahabatku); *"'alaikum bisunnatī wa sunnah al-khulafā' al-rāsyidīn min ba'dī, 'aḍḍ 'alaihā bi al-nawājidh"*[7] (berpeganglah kepada sunnahku dan *sunnah khulafaur rasyidun* setelahku, gigitlah ia dengan gigi gerahammu).

Dalam mengidentifikasi secara historis masa *salaf* itu, para sarjana Islam tidak mengalami kesulitan, meskipun terdapat beberapa pendapat tertentu di dalamnya. Yang disepakati oleh semuanya ialah masa *salaf* itu, dengan sendirinya, dimulai oleh masa Nabi sendiri. Kemudian mereka mulai berbeda pendapat tentang "kesalafan" (dalam arti otoritas dan kewenangan) masa kekhalifahan Abu Bakar, 'Umar, 'Ustman, 'Ali, dan generasi sesudah mereka.

Sebagaimana telah disinggung, masalah definisi kesejarahan tentang siapa yang disebut golongan *salaf* dengan konotasi kewenangan dan otoritas di bidang keagamaan itu membawa serta problem teologis. Karena itu, pengkajian masalah *salaf* ini akan dengan sendirinya

6 Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Ṣāḥīḥ*..., jilid. III, hlm. 1343.

7 Al-Ṭahāwī, *Ṣyārḥ Mūṣykīl āl-Āṭṣār, ṭāḥqīq: Syu'aib al-Arbawuṭ*, jilid. III, cet. I, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994), hlm. 223.

melibatkan kita kepada berbagai kontroversi teologis yang berkepanjangan, dan sampai sekarang praktis belum selesai.

Dengan meletakkan kontroversi teologis itu ke samping, kita terpaksa melakukan pilihan. Pilihan itu pada permasalahan intinya bisa dinilai sebagai arbitrer, namun masih bisa dibenarkan dengan melihat segi kepraktisan pembahasan. Misalnya, berkenaan dengan konteks ruang dan waktu kita, di sini dan sekarang. Dalam hal ini pilihan kita membahas masalah *salaf* itu dalam pandangan Sunni, mengingat pandangan itu adalah yang paling banyak diikuti kaum muslimin dunia.

Dalam perkembangan masa, paham Sunni atau golongan *salaf* tidak saja terdiri dari kaum Muslim masa Nabi dan empat khalifah yang pertama. Tetapi juga meliputi mereka yang biasa dinamakan sabagai kaum *tabi'īn* (kaum pengikut, yakni pengikut para sahabat Nabi, yang merupakan generasi kedua umat Islam). Bahkan bagi banyak sarjana Sunni, golongan *salaf* itu juga mencakup generasi ketiga, yaitu generasi *tabi'ī al-tābi'īn* (para pengikut dari para pengikut).

Sebagai sandaran ada kewenangan dan otoritas pada ketiga generasi pertama umat Islam itu, kaum Sunni menunjuk kepada firman Allah: *"Dan para perintis pertama yang terdiri dari kaum muhājirīn dan anṣār, serta orang-orang yang mengikuti mereka itu dengan baik, Allah*

telah ridha kepada mereka, dan mereka pun telah ridha kepada-Nya. Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. Mereka kekal di dalamnya untuk selama-lamanya. Itulah kebahagiaan yang agung." (QS. At-Taubah (9):100). Dan juga keterangan dari firman-Nya, *"Sungguh, Allah telah menerima tobat Nabi, orang-orang Muhajirin, dan orang-orang Anshar, yang mengikuti Nabi pada masa-masa sulit, setelah hati segolongan dari mereka hampir berpaling, kemudian Allah menerima tobat mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada mereka."* (QS. At-Taubah (9):117).

Keterangan di atas, mempertegas maksud dari kaum *Muhājirīn* dan *Anṣār* bahwa mereka adalah para sahabat Nabi yang berasal dari Mekkah dan Madinah, serta orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik (kaum *tābi'ūn*) yang telah mendapat ridha Tuhan dan sebaliknya, mereka pun telah pula bersikap ridha kepada-Nya.

Untuk mereka itu disediakan oleh Tuhan balasan surga yang akan menjadi kediaman abadi mereka. Dengan kata lain, kaum *salaf* itu seluruh tingkah lakunya benar dan mendapat perkenan di sisi Tuhan, jadi mereka adalah golongan yang berotoritas dan berwenang.

Konsep ini, seperti telah disinggung, lebih sesuai dengan paham Sunni ketimbang dengan paham Syi'ah.

Paham Sunni menyandarkan otoritas kepada umat atau "kolektivitas", sementara kaum Syi'ah menyandarkannya kepada keteladanan pribadi (*exemplary individual*). Dalam hal ini keteladan pribadi 'Ali dan keturunannya yang memang heroik, ṣaleh dan *'alim* (*pious*). Tapi, kedua konsep sandaran otoritas itu mengandung masalahnya masing-masing.

Masalah pada konsep Sunni timbul ketika dihadapkan kepada tingkat pribadi-pribadi para sahabat Nabi: tidak setiap pribadi masa *salaf* itu, pada lahirnya, sama sekali bebas dari segi-segi kekurangan. Jika seandainya memang bebas dari segi-segi kekurangan, maka bagaimana kita menerangkan berbagai peristiwa pembunuhan dan peperangan sesama para sahabat Nabi sendiri, selang hanya beberapa belas tahun saja dari wafat beliau?. Padahal, pembunuhan dan peperangan itu melibatkan banyak sahabat besar seperti 'Ustman, 'Ali (menantu dan kemenakan Nabi Saw.), 'A'isyah (istri Nabi Saw.), Mu'awiyah (ipar Nabi Saw. dan juga ia salah seorang penulis wahyu), 'Amr ibn al-'Ash, Abu Musa al-Asy'ari dan lain-lain.[8]

Sedangkan pada kaum Syi'ah, masalah yang timbul dari konsep otoritas yang disandarkan hanya kepada keteladanan pribadi 'Ali dan para pengikutnya yang

8 Muhammad Sa'id Ramadan al-Buṭī, *āl-Ṣālāfiyyāḥ Mārḥālāḥ Ẓāmānī-yyāḥ Mūbārākāḥ Lā Māḍḥḥāb Īṣlāmī*, cet. VIII, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006), hlm. 102.

jumlahnya kecil itu ialah implikasinya yang memandang bahwa para sahabat Nabi yang lain itu tidak otoritatif, alias salah, tidak mungkin mendapat ridha Allah, dan mereka pun terbukti oleh adanya perbuatan salah mereka sendiri tidak bersikap ridha kepada Allah.

Jadi, pandangan Syi'ah itu tampak langsung bertentangan dengan gambaran dan jaminan yang disebutkan dalam firman di atas. Karena, jika hanya sedikit saja jumlah orang yang selamat dari kalangan mereka yang pernah dididik langsung oleh Nabi, apakah akhirnya tidak Nabi sendiri yang harus dinilai sebagai telah gagal dalam misi suci beliau?.

Pertanyaan tersebut, dilihat dari segi keimanan, sungguh amat berat, namun tidak terhindari karena dari fakta-fakta sejarah yang mendorongnya untuk timbul. Upaya menjawab pertanyaan itu dan mengatasi implikasi keimanan yang diakibatkannya telah menggiring para pemikir Muslim di masa lalu kepada kontroversi dalam ilmu *kalām* (teologi dialektis) yang tidak ada habis-habisnya. Masing-masing kaum Sunni dan Syi'ah, yaitu 2 (dua) golongan besar Islam yang sampai sekarang bertahan, mencoba memberi penyelesaian kepada problem tersebut.

Interpretasi atas berbagai peristiwa pertengkaran para sahabat itu, seperti dilakukan oleh Ibn Taimiyah dan ulama Sunni lainnya, yaitu dengan melihat bahwa

mereka yang terlibat dalam pertengkaran itu sebenarnya bertindak berdasarkan ijtihad mereka masing-masing dalam menghadapi masalah yang timbul.[9]

Ini adalah solusi yang banyak mengandung kelemahan, sehingga sama sekali tidak memuaskan. Namun, jika dikehendaki jalan keluar dari kerumitan teologis berkenaan dengan berbagai peristiwa fitnah di antara para sahabat Nabi itu, maka modus solusi seperti itu agaknya merupakan pilihan yang cukup baik. Dan itulah salah satu inti paham kesunnian.

Sementara itu, W. Montgomery Watt menyatakan bahwa gerakan Salafiyah (suatu gerakan yang berusaha mengembalikan corak berpikir *salaf* yang sederhana) berkembang – terutama – di Baghdad pada abad ke-VII H/XIII M. Pada masa itu terjadi gairah yang mengebu-gebu yang diwarnai fanatisme kalangan kaum Hanbali. Sebelum berakhir abad itu, terdapat sekolah-sekolah Hanbali di Jerussalem dan Damaskus.[10]

Di Damaskus, kaum Hanbali makin kuat dengan kedatangan para pengungsi dari Irak yang disebabkan serangan bangsa Mongol atas Baghdad. Di antara para pengungsi itu terdapat suatu keluarga dari Harran, yaitu keluarga Ibn Taimiyah. Ibn Taimiyah adalah seorang

9 'Ali ibn Muhammad al-Ṣalābi, *Ḥāqīqāḥ āl-Kḥīlāf Bāynā āl-Ṣāḥābāḥ fi Mā'rākāṭāī āl-Jāmāl wā Ṣiffin wā Qāḍīyyāḥ āl-Ṭāḥkīm*, cet. I, (Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2009), hlm. 65.

10 W. Montgomeri Watt, *Muhammad Prophet and Statesman,* (oxford: oxford university press, 1961), hlm. 126.

ulama besar penganut madhhab Hanbali secara ketat.

Di dalam *al-Falsafah al-Islāmiyyah,* Ibrahim Madhkur menguraikan beberapa karakteristik ulama-ulama yang beraliran *Salaf*, (1) mereka lebih mendahulukan riwayat (*naql*) dibandingkan *dirāyah* (*'aql*), (2) dalam persoalan-persoalan pokok agama (*uṣūl al-dīn*) dan persoalan-persoalan cabang agama (*furū' al-dīn*), mereka hanya bertolak dari penjelasan-penjelasan yang bersumber dari wahyu (al-Qur'an dan Sunnah), tanpa banyak melakukan interpretatif, (3) mereka mengimani Allah "apa adanya" tanpa perenungan lebih lanjut (terutama mengenai zat dan sifat Allah), dan tidak pula mempunyai paham *tajsīm* (*anthropomorphisme*), dan yang terakhir (4) mereka memahami ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Rasulullah dengan makna lahirnya, tanpa berusaha melakukan *ta'wīl*.[11]

Apabila tolak ukur yang dikemukakan Ibrahim Madhkur di atas dapat diterima, maka tokoh-tokoh seperti Ibn 'Abbas (w. 68 H.), Ibn 'Umar (w. 74 H.), 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz (101 H.), al-Zuhri (124 H.) dan para imam madhhab fikih empat, yaitu Abu Hanifah (w. 150

11 Ibrahim Madkur, *Fia al-Falsafat al-Islāmiyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2003), hlm. 72.

H.),[12] Malik (w. 179 H.),[13]

12 Abu Ḥanifah al-Nu'man ibn Tsabit, *āl-Fīqḥ āl-Ākbār wā Syārḥūḥū lī Mūlā 'Ālī āl-Qārī āl-Ḥānāfi*, (Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabiyah al-Kubra, t.th), hlm. 302.

قال أبو حنيفة: وله يد ووجه ونفس، كما ذكره الله تعالى في القرآن، فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس، فهو له صفات بلا كيف ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته، لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال.

(Berkata Abu Hanifah: dan Tuhan memiliki tangan, wajah, dan nafas, sebagaimana yang Allah sebut sendiri di dalam al-Qur'an. Dan apa saja yang disebutkan Allah dalam al-Qur'an, seperti wajah, tangan dan nafas. Dan bagi Allah sifat sebagaimana Ia menyifati dirinya sendiri, tanpa bertanya bagaimana, dan tidak boleh kita menyatakan, tangan-Nya Allah itu adalah *Qudrah* (kemampuan-Nya) atau nikmat-Nya, karena yang sepertiitu membatalkan sifat Tuhan, sebagaimana pendapat Qadariyyah dan Mu'tazilah).

13 Abu Nu'aim Ahmad ibn 'Abdillah al-Aṣbahāni, *Ḥūllīyāḥ āl-Āwlīyā' wā Ṭābāqāṭ āl-Āṣfiyā'*, jilid. VI, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1387 H), hlm. 325-326 ; Abu 'Ustman Isma'il al-Ṣabūnī, *'Āqīḍāḥ āl-Ṣālāf Āṣḥāb āl-Ḥāḍīṭṣ Ḍīmnā Mājmū'āḥ āl-Rāṣā'īl āl-Mīnbārīyyāḥ, ṭāḥqīq:* Badr al-Badar, (Kuwait: al-Dār al-Salafiyyah, t.th), hlm. 17-18.

وأخرج أبو نعيم عن جعفر بن عبد الله قال: (كنا عند مالك بن أنس فجاءه رجل فقال: يا أبا عبد الله، الرحمن على العرس استوى، كيف استوى ؟. فما وجد مالك من شيء ما وجد في مسألته، فنظر إلى الأرض وجعل ينكت بعود في يده حتى علاه الرحضاء – يعني العرق – ثم رفع رأسه ورمي بالعود وقال: الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة وأظنك صاحب بدعة وأمر به فأخرج.

(Diriwayatkan oleh Abu Nu'aim dari Ja'far ibn 'Abdullah berkata: suatu hari kami sedang bersama Malik bin Anas, tiba-tiba menghadap kepadanya seorang lelaki seraya berkata: wahai Abu 'Abdullah (panggilan *kunniyah* Malik), Tuhan berfirman: "*āl-rāḥmān 'ālā āl-'ārṣy īṣṭāwā*" bagaimana yang dimaksud dengan *īṣṭāwā*?. Tiba-tiba saja Malik kelihatan marah terhadap soalan yang ditanyakan kepadanya itu, kemuadian melihat ke arah tanah dan mengambil tongkatnya seraya dihempaskan tongkatnya itu dari tangannya sehingga bercucuran keringatnya, kemudian ia mengenadahkan kepalanya seraya berkata: bertanya "bagaimana" mengenai *īṣṭīwā* suatu yang tidak bisa dicerna akal sehat, *āl-īṣṭīwā'* itu sendiri abstrak tidak bisa diketahui, beriman kepadanya suatu kewajiban, bertanya mengenainya suatu bid'ah dan aku menduga mu seorang pelaku bid'ah, kemudian Malik pun memerintahkan orang tadi untuk lekas keluar dari tempatnya).

Syāfi'ī (w. 204 H.)[14] dan Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H.)[15] dapat dikategorikan ke dalam Salafiyah. Secara kronologis sejarah Salafiyah bermula dari Ahmad ibn Hanbal pada abad ke-4 Hijriah atau ke-10 Masehi. Lalu, ajarannya dikembangkan oleh Ibn Taimiyah pada abad ke-7 Hijriah/ke-13 Masehi, dan kemudian menjadi mapan di tangan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb pada abad ke-12 Hijriah/ke-18 Masehi hingga berkembang begitu pesatnya sampai saat sekarang termasuk di Indonesia.[16]

14 Muhammad ibn Idris al-Syāfi'ī, *āl-Rīṣālāḥ*, cet. III, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), hlm. 7-8; Ibn al-Qayyim al-Jawzī, *Ījṭīmā' āl-Jūyūṣy āl-Īṣlāmīyyāḥ*, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), hlm. 165; al-Dhahabī, *Īṣṭbāṭ Ṣīfāṭ āl-'Ūlū*, (Kairo: Maktabah al-Salafiyah al-Madaniyyah, 1388 H.), hlm. 124.

قال الشافعي في كتابه الرسالة: (والحمد لله ... الذي هو كما وصف به نفسه وفوق ما يصفه به خلقه). وقال الشافعي: (وأن الله تعالى على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء وأن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء.

Berkata al-Syāfi'ī dalam kitabnya al-Risālah, "Segala puji bagi Tuhan... yang telah menyifati dirinya sendiri dan di atas apa yang disifati oleh makhluknya. Al-Syāfi'ī juga berkata, "dan Allah di atas *'arys*-Nya di atas langit dekat dengan siapa saja dari makhluknya sebagaima yang Ia kehendaki, dan Allah turun ke langit dunia sebagaimana yang Ia kehendaki.

15 Ibn Taimiyah, *Ḍār' Ṭā'ārūḍ āl-Āql wā āl-Nāql, ṭāḥqīq:* Muhammad Risyād Sālim, jilid. II, (Riyadh: Jāmi'ah al-Imām Muhammad ibn Su'ūd, cet. I, 1402 H), hlm. 30.

قال الإمام أحمد: (نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد، فصفات الله منه وله وهو كما وصف نفسه لا تدركه الأبصار)

(*Īṣṭīwā*/bersemayam di atas '*arasy* terserah pada Allah dan bagaimana saja Dia kehendaki dengan tiada batas dan tiada seorang pun yang sanggup menyifatinnya atau tidak ada yang mampu membatasi sifatnya, maka sifat Allah dari Allah sendiri dan miliknya, dan ia sebagaimana yang ia sifati sendiri dan tak dapat dijangkau oleh indera penglihatan)

16 Muhammad Abu Zahrah, *Ṭārīkḥ āl-Māḍḥāḥīb āl-Īṣlāmīyyāḥ*, (Jeddah: Maktabah Haramain, t.t.), hlm. 225; Hafidz Dasuki, Ēnṣīklopēḍī Īṣlām,

Di Indonesia sendiri, gerakan ini berkembang dan mengalami pribumisasinya dalam bentuk Persis (Persatuan Islam), al-Irsyad dan Muhammadiyah, dan pembahasan ini akan penulis singgung dalam bab V dari buku ini.

Selain itu, gerakan ini juga sering disebut dengan istilah Wahabī, karena pemahamannya dirintis dan dibesarkan oleh Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhāb. Tentu saja mereka sendiri tidak suka disebut Wahabī. Bahkan penyebutan demikian bagi mereka merupakan suatu ejekan yang menyakitkan.

Oleh karena itu, hampir semua buku yang dikarang untuk melawan gerakan ini diberi judul dengan wahhābī, sebagai contoh buku yang dikarang oleh Sulaiman ibn ʻAbd al-Wahhāb (adik kandung Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhāb) yang berjudul *al-ṣhawā'iq al-ilahiyyah fī radd al-wahabiyyah*[17](halilintar ilahi dalam menolak gerakan

jilid.V, cet. I, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), hlm. 160.

17 Timbul pertanyaan dari sementara orang, bagaimana mungkin Sulaiman ibn ʻAbd al-Wahhāb yang bernasab sama dengan Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhāb menyerang nasabnya sendiri?. Oleh karena itu, timbul kecurigaan dari sebagian peneliti sejarah bahwa buku tersebut bukan dari karya Sulaiman. Akan tetapi banyak juga para penulis lain yang menyerang paham Salafī ini dengan menggunakan kata Wahhābī sebagai judul bukunya, misalanya, Jamil Ṣidqī al-Zahāwi, *āl-Fāḥr āl-Ṣāḍīq fi āl-Rāḍḍ ʻālā āl-Fīrqāḥ āl-Wāhābīyyāḥ āl-Mārīqāḥ*, cet. I, (Baghdad: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1999); Ahmad ibn Zaini Dahlan, *āl-Ḍūrār āl-Ṣānnīyyāḥ fi Rāḍḍ ʻālā āl-Wāḥḥābīyyāḥ*, cet. IV, (Makkah: Dār Ghār al-Hirā', 1988); Ahmad ibn Zaini Dahlan, *Fīṭnāḥ āl-Wāḥḥābīyyāḥ*, (Istanbul: Isik Kitabevi Darus Ṣefaka, 1978); Hasan al-Syaṭī al-Hanbali, *āl-Nūqūl āl-Ṣyār'īyyāḥ fi āl-Rāḍḍ ʻālā āl-Wāḥḥābīyāḥ, ṭāḥqīq:* Basām Hasan ʻAmqiyyah, (Makkah: Dār Ghār al-Hirā', t.th)..

wahabī) merupakan representatif dari yang telah kita katakan tadi.

Ketidaksukaan dengan penyebutan Wahabī terhadap gerakan ini, sama dengan orang Islam yang tidak suka disebut sebagai *mohammadenism* yang diberikan oleh orang Barat.

Dalam kajian keislaman (*islamic studies/dirāsāt islāmiyyah*) penamaan terhadap aliran-aliran pemikiran sangat tergantung dari disiplin ilmu yang digeluti. Jika suatu aliran pemikiran itu bergelut dalam ranah teologis maka sering disebut dengan *firqah* (jamak *firaq*, sekte). Sedangkan aliran pemikiran dalam ranah hukum melahirkan madhhab (jamak: *madhāhib, school of thoungt*), dan perbedaan aliran pemikiran dalam ranah tasawuf menghasilkan dengan apa yang disebut *ṭharīqah* (jamak: ṭharā'iq, tarekat).

Biasanya setiap kelompok-kelompok dari berbagai latarbelakang disiplin keilmuan Islam klasik itu akan memberi nama terhadap kelompok mereka masing-masing sesuai dengan nama yang mendirikan aliran pemikiran itu. Contohnya di dalam ranah teologis menghasilkan *firqah-firqah* yang diberi nama Asy'a'irah (nisbah kepada pendirinya Abu Hasan al-Asy'a'ari), al-Maturudiyyah (nisbah kepada pendirinya Abu Mansur al-Maturidi) dan lain sebagainya.

Dalam pemikiran hukum (fiqh) melahirkan

madhhab Hanafiyah (nisbah kepada Abu Hanifah), Malikiyyah (nisbah kepada Malik ibn Anas), Syafi'iyyah (nisbah kepada Muhammad ibn Idris al-Syafi'i), Hanbali (nisbah kepada Ahmad ibn Hanbal). Begitu juga dalam dunia tasawuf yang menghasilkan tarekat-tarekat seperti tarekat Qadiriyyah (nisbah kepada 'Abd al-Qadir al-Jilani), tarekat Syattariyyah (nisbah kepada Abdullah al-Syaṭṭar), tarekat Naqsyabandiyyah (nisba kepada Baha' al-Din al-Naqsyabandi) dan lain sebagainya.

Jika tolak ukur penamaan di atas dapat diterima, maka tidak ada salahnya jika gerakan Salafiyyah dalam tulisan ini diberi nama dengan Wahabi, karena gerakan atau aliran pemikiran ini merupakan karya seorang manusia, yakni Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, maka cukup beralasan dan lazim untuk menyebut mereka dengan "wahabisme" atau "kaum wahabi".

Penulis tidak memungkiri jika terdapat juga sebagai aliran pemikiran – terutama dalam kajian teologis – yang menamakan kelompok mereka sesuai dengan orientasi berpikir dan tidak kepada nama pendiri. Hal ini terlihat misalnya kelompok Qadariyah (orientasi berpikir bebas berkehendak tidak diatur oleh ketentuan Tuhan/qadar, *freewill*), Jabariyyah (kecenderungan berpikir kehendak manusia terbatas/jabar oleh kehendak Tuhan), Mu'tazilah (kecenderungan berpikir sangat rasional yang berpisah/i'tizal dari kebiasaan berpikir mayoritas umat

Islam yang mengawinkan dalil aqlī dan naqlī).[18]

Jika tolak ukur ini diterima, juga tidak ada salahnya jika kelompok ini dinamakan Salafi, karena kecenderungan berpikir mereka yang sederhana (kalau tidak dikatakan primitif) dengan mengembalikan semua permasalahan kepada makna literal teks dan contoh teladan generasi awal Islam.

Memang, nama Salafi lebih disukai oleh mereka yang pro terhadap kelompok ini dibandingkan nama Wahabi yang lebih sering digunakan oleh mereka yang kontra terhadap aliran pemikiran ini. Bahkan penyebutan demikian bagi mereka merupakan suatu ejekan yang menyakitkan, sebagaimana yang telah penulis jelaskan di atas.

Oleh karena itu, kelompok ini lebih senang

18 Dalam sejarah pemikiran Islam klasik, munculnya terminologi Mu'tazilah tidak bisa dipisahkan dari dialog yang terjadi antara Hasan al-Basri dengan muridnya Wasil ibn al-'Ata'. Dalam dialog tersebut diceritakan bahwa suatu hari Wasil bertanya kepada Hasan dimanakah posisi Muslim pelaku dosa besar kelak di hari akhirat?. Hasan – sebagaimana pemahaman umum dikalangan Sunni – mengatakan Muslim pelaku dosa besar terlebih dahulu dimasukkan ke neraka dan kemudian berkat rahmat Tuhan, mereka akan dimasukkan kembali ke dalam surga. Pendapat Hasan tersebut ternyata tidak berkenan di hati Waṣil. Menurut Waṣil Muslim pelaku dosa besar kelak di hari akhirat tidak masuk surga dan juga tidak masuk neraka, tetapi posisi mereka diantara surga dan neraka (*manzilah bayna manzilatain*). Lantas kemudian Wasil memisahkan diri dari kelompok Hasan al-Basri, melihat hal ini, keluarlah ucapan yang terkenal di dalam sejarah dari Hasan al-Basri, *"i'taza 'anna Wasil ibn al-'Ata'"* (Waṣil ibn al-'Ata' telah memisahkan dirinya dari kita). Jamal al-Din Ahmad ibn Muhammad ibn Mahmud ibn Sa'id, *Kitab Uṣūl al-Dīn, tahqīq*: 'Umar Wafiq al-Da'uq, cet. I, (Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 1998), hlm. 87.

menamakan kelompok mereka dengan istilah *salafi,* suatu istilah yang menjadikan generasi awal Islam sebagai teladan ideal dalam memandang hidup baik duniawi maupun ukhrawi.

Karena masih menurut mereka – salah satu hal yang dapat dilakukan untuk dapat menangkap "api" Islam ialah dengan mencoba memahami hakikat generasi *salaf*. Sesungguhnya ini sejalan dengan apa yang sudah terjadi, yaitu kecenderungan kaum reformis dan pembaharu (*tajdīd)* dari kalangan orang-orang Muslim untuk mencari model pada pengalaman sejarah umat Islam klasik. Sebagaimana yang akan penulis uraikan pada bab ke-V buku ini.

B. Khalaf dan Orientasi Pemikirannya

Kata *khalaf* umumnya digunakan untuk merujuk kepada para ulama yang lahir setelah abad ke-III H/IX M dengan karakteristik yang bertolak belakang dengan yang dimiliki generasi *salaf*. Di antara hal yang paling mencolok yang membedakan 2 (dua) kelompok generasi berbeda ini adalah tentang pentakwilan terhadap sifat-sifat Tuhan yang serupa dengan makhluknya, seperti Tuhan memiliki wajah, tangan, bernafas, mata, bersemayam (*istiwā'*) dan lain sebagainya.

Kaum *salaf* lebih memilih tidak melakukan interpretasi dan membiarkan makna sifat-sifat tersebut sebagaimana disebut Tuhan dalam al-Qur'an

maupun hadis, sedangkan kaum *khalaf* lebih memilih mentakwilkan sifat-sifat tersebut, seperti tangan Tuhan yang ditakwilkan menjadi *qudrah* (kemampuan) Tuhan.[19]

Pola pikir *khalaf* yang lebih mementingkan interpretasi terhadap wahyu ini kemudian membentuk kepada 2 (dua) corak penalaran dalam generasi ini. *Pertama,* aliran yang amat berlebihan dalam menggunakan akal. Menurut pengikut aliran ini, tanpa wahyu pun manusia mampu mengenal Sang Maha Pencipta dan dengan akal manusia juga mampu membedakan baik dan buruk. Aliran yang memiliki corak nalar seperti ini kemudian dikenal sebagai sekte Mu'tazilah (rasionalisme radikal).

Kedua, kelompok aliran yang menempatkan akal hanya sebagai mitra dari wahyu. Akal dan wahyu harus didialogkan, sehingga setiap kebenaran yang diterima oleh akal harus dikonfirmasi lebih lanjut kepada wahyu, jadi wahyu dalam batas-batas tertentu berfungsi sebagai alat konfirmasi terhadap kebenaran yang diterima oleh akal, kecuali dalam beberapa kasus tertentu yang bersifat transeden, seperti permasalahan iman dan pelaksanaan ibadah dalam syariat yang tidak bisa dirasionalkan. Metode nalar teologis ini dikemudian hari dikenal sebagai ilmu kalam (ilmu dialektika antara akal dan

19 Abu Bakar Aceh, *Salaf: Islam dalam Masa Murni,* (Solo: Ramadhani, 1986), hlm. 25.

wahyu). Aliran ini kemudian mengambil wujud dalam sekte Asya'irah dan Maturidiyyah (teologis-skolastik, rasionalisme moderat).

Merujuk dalam teologi Islam, sekte Sunni-Asya'irah dan Sunni-Māturīdiyyah dianggap sebagai golongan dari dua sekte ekstrim lainya, Sunni-Salafi yang terlalu ekstrim berpegang kepada literal teks wahyu dan Mu'tazilah yang terlalau ekstrim dalam menggunakan akal. Karena hal inilah aliran Asya'irah dan Māturīdī mendapatkan banyak simpatik dari umat Islam semenjak munculnya pada abad ke-3 Hijriah/ke-9 Masehi hingga hari ini. Dikarenakan pengikut (*sawad al-'A'ḍam, al-Jamā'ah*) banyak, dari mulai Timur Jauh Indonesia sampai Maroko di Barat, maka kemudian aliran Asyā'irah dan Māturī*d*iyyah disebut dengan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.[20]

Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah dalam pengertian yang disandarkan kepada Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi baru muncul pada masa generasi berikutnya, terutama al-Baqilani (w. 403 H), al-Baghdadi (w. 429 H), al-Juwaini (w. 478 H), al-Ghazali (w. 505 H), al-Syarastani (w. 548 H), al-Razi (w. 606 H) dan baru benar-benar mapan di tangan al-Zabīdi (w. 1205 H). Tokoh yang disebut terakhir inilah yang secara tegas menyebut *Ahl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* sebagai

20 Syihab, *Akidah Ahlus Sunnah Versi Salaf-Khalaf dan Posisi Asya'irah di Antara Keduannya,* cet. I, (Jakarta: Bumi Aksara, 1998), hlm. 36.

golongan yang berafiliasi ke dalam kelompok Asyā'irah dan al-Maturidiyyah.

Dalam tulisannya, *Ittihaf Sādah al-Muttaqīn,* al-Zabidi mengatakan, *"idha utliqa ahl al-sunnah wa al-jamā'ah fa al-murād bihi al-Asyā'irah wa al-Māturīdiyyah"* (apabila disebut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, maka maksudnya adalah kelompok pengikut Asya'irah dan Māturīdiyyah).

Adapun penyebab mayoritas umat Islam menganut paham Asya'irah dan Māturīdiyyah, ialah karena dua aliran teologis ini cukup ampuh untuk menjawab argumentasi kaum Mu'tazilah dan para filosof yang senantiasa menggunakan dalil-dalil logika untuk mendekati wahyu. Tetapi pembatasan kelompok *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* kepada 2 (dua) aliran *khalaf* ini mendapatkan tantangan dan reaksi yang cukup keras dari "saudara tuanya", yaitu aliran *salaf*.

Menurut kaum *salaf,* merekalah yang paling patut menyandang gelar tersebut, karena merekalah pewaris genealogis nalar berpikir generasi Islam awal. Persaingan memperebutkan hegemoni *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* antara "saudara muda" dan "saudara tua" ini mencapai puncaknya pada abad ke-7 Hijriah/ke-13 Masehi, ketika Ibn Taimiyah dengan kemampuan intelektual yang mengagumkan mengkritik nalar berpikir ilmu mantiq

yang dikembangkan oleh al-Ghazali.[21]

Tetapi gerakan yang dipelopori oleh Ibn Taimiyah ini tidak mendapatkan dukungan umat Islam kala itu. Perseteruan klasik ini muncul kembali ketika nalar-*salaf* ini direvitalisasi kembali oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab pada abad ke-XII H/XVIII M. Baru di tangan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, Sunni-Salafi mendapatkan "nyawa kedua" dapat eksis dan diterima oleh setiap belahan dunia Islam sekarang ini, walaupun tetap menyisakan konflik-konflik klasik dengan "saudara

21 Menurut Ibn Taimiyah, al-Ghazali itu ibarat mau membunuh ular, Cuma yang dipukul ekornya saja, sedangkan kepalanya sendiri dibiarkan, sehingga ular itu masih tetap hidup. Dalam pandangan Ibn Taimiyah, kepala dari filsafat ialah logika Aristoteles. Oleh karena itulah Ibn Taimiyah mengarang sebuah buku yang seolah-olah merupakan sanggahan dari bukunya al-Ghazali, yaitu sebuah buku untuk menghancurkan logika Aristoteles berjudul, *Kitab al-Radd 'ala al-Mantiqiyyin* (bantahan terhadap para ahli mantiq). Salah satu substansi pemikiran yang diserangnya ialah konsep universal. Misalnya, silogisme ini: semua manusia akan mati, Aristoteles adalah manusia, maka Asristoteles akan mati. Klaim para filosof, rumusan "semua manusia akan mati" itu adalah universal. Artinya, suatu kebenaran yang tidak bisa dibantah lagi, karena memang manusia "semua manusia akan mati!". Tetapi menurut Ibn Taimiyah hal itu bukan universal melainkan partikular, sebab kita bisa mengatakan "semua manusia akan mati" setelah melihat "manusia-manusia yang mati" – setelah melihat partikularitas yang banyak – kemudian diambil konklusi (kesimpulan), atau diabstraksikan bahwa "semua manusia akan mati". Menurut pandangan Ibn Taimiyah, itu tetap saja partikular, bukan universal. Karena itulah kemudian Ibn Taimiyah berusaha menghancurkan filsafat. Dan sesuai dengan prinsip realismenya, Ibn Taimiyah mengatakan bahwa, "*āl-ḥāqīqaḥ fi āl-ā'yān lā fi āl-āẓḍḥān*" (kebenaran itu sebenarnya nyata dan berada diluar, dan tidak di dalam pikiran!). Untuk itu, menyangkut paham epistemologi ini Muhammad Iqbal menyebut Ibn Taimiyah sebagai "Bapak emperisme" dan al-Ghazali sebagai "Bapak rasionalis-spekulatif". Lihat, Ibn Taimiyah, *āl-Rāḍ 'ālā āl-Mānṭīqiyyīn,* cet. I, (Pakistan: Dār Tarjaman al-Sanah, 1976), hlm. 252.

mudanya".

Di sini penulis juga mencatat 4 (empat) catatan penting mengenai kenapa gerakan salafi di tangan Muhammad ibn al-Wahhab relatif lebih dapat diterima luas oleh umat Islam. *Pertama,* dalam sejarah pemikiran Islam yang telah berlangsung lama dan sangat kaya, salafisme tidak menempati tempat yang memiliki arti penting secara khusus. Kendati secara intelektual marjinal, gerakan salafi memiliki nasib baik karena lahir dan berkembang di Semenanjung Arab (meski hanya di Najd, sebuah tempat yang relatif jauh dari semenanjung itu) dan karena itu secara otomotis dekat dengan 2 (dua) kota suci Makkah dan Madinah (*ḥaramain*), yang secara geografis dan ideologis merupakan jantung dunia Islam.

Kedua, gerakan Salafi mendapatkan dukungan penuh dari pendiri Kerajaan Arab Saudi Muhammad ib Su'ud, yang menjadi patron gerakan Salafi, bahkan kerja sama ini masih berlangsung sampai sekarang yang diteruskan oleh keluarga Kerajaan Arab Saudi di satu pihak dan ulama-ulama yang beraliran Sunni-Salafi sebagai garis penerus perjuangan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab pada pihak lain. Ada kolaborasi yang unik antara Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab sebagai pendiri gerakan Wahabi (Salafi) dan Muhammad ibn Su'ūd.

Dalam traktat tertulis dikatakan bahwa Muhammad ibn Su'ud bersedia menerima Salafi sebagai

ideologi bagi kerajaannya. Sementara Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab tidak boleh memberikan loyalitas kepada siapa pun selain dia, dan tidak boleh menanyakan apa pun yang dilakukan oleh Muhammad ibn Su‘ūd. Ada indikasi bahwa Muhammad ibn Su‘ud mengadopsi ideologi ini untuk menguasai seluruh suku-suku yang berperang di Semenanjung Arabia. Dalam perspektif ini, Salafi sebenarnya tidaklah murni ideologi dan hal ini dianggap sebagai kolaborasi madhhab dan negara yang paling sukses sepanjang sejarah.[22]

Ketiga, Kerajaan Arab Saudi dalam posisinya sebagai koalisi gerakan Salafi bernasib baik ketika pada abad kedua puluh mereka memperoleh kekayaan minyak yang luar biasa, yang sebagiannya telah digunakan untuk menyebarluaskan paham salafisme ke dunia Islam. *Keempat,* salafisme bukanlah merupakan suatu fenomena yang baru sama sekali, yang mesti dipandang sebagai sekte pemikiran terpisah dari keluarga besar *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*. Terkadang kaum Salafi dicirikan, khususnya oleh pengamat akademik yang berusaha melakukan deskripsi ringkas tentang mereka, sebagai kelompok “puritan” atau Sunni “konservatif”, dengan ditambahkan kata-kata seperti “tekstualis” atau “literalis” dan “kaku” atau “sekelek” (*stern, austere*).

Sejak jatuhnya kekuasaan Dinasti Bani Abbasiyah

22 Ulil Abshar Abdallah, *Menimbang Kembali Pemikiran Wahabisme,* Kompas, (Senin, 6 Maret 2003).

pada abad ke-12 Masehi ke tangan bangsa Mongol di bawah pimpinan Hulagu Khan. Dan runtuhnya peradaban Islam pada abad ke-15 yang ditandai dengan takluknya pusat kejayaan Islam ketika itu, yaitu Dinasti Bani Umayah II ke tangan Raja Ferdinand dan Ratu Isabella dari Portugal. Sejak itulah umat Islam memasuki masa-masa kegelapan (*darkness age*) intelektual dan keterpurukan peradaban yang luar biasa. Sebagai gantinya, ketika itu, di sana-sini pelosok dunia Islam, tak terkecuali *haramain* (Makkah dan Madinah) marak dengan praktik klenik, mistik yang sudah berlebih-lebihan (*al-ghuluy wa al-tatarruf*), praktik-praktik tarekat yang terlalu memuja-muja dan mengarah kepada pengkultusan para wali dan kuburan begitu meraja-lela.

Realitas kebangkrutan ini dapat dimanfaatkan dengan baik oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab untuk melakukan "reformasi teologis", dengan membawa slogan "kembali meniru generasi awal Islam (*salaf*) pasti Islam berjaya". Gerakan itu rupanya mendapatkan simpati yang luar biasa, walaupun harus menghadapi perlawanan terhadap yang tidak kalah banyaknya, di tengah-tengah ketidakberdayaan (*powerless*) umat Islam melawan dominasi dan hegemoni kolonial yang ketika itu menduduki hampir seluruh dunia Islam.

Jika keempat faktor tersebut tidak ada, salafisme mungkin saja hanya akan menjadi catatan sejarah sebagai

suatu gerakan sekterian yang marjinal dan berumur pendek. Keempat faktor itulah, yang diperkuat dengan adanya sejumlah kesamaan dengan kecenderungan-kecenderungan kontemporer lainnya yang terjadi dan berkembang di dunia Islam, seperti pembaharuan dalam orientasi keagamaan yang di bawa oleh Jamal al-Din al-Afghānī, Muhammad 'Abduh dan lain sebagainya, telah menyebabkan salafisme diterima relatif luas dan dapat bertahan dalam waktu lama.[]

Bab 3

Akar Geneologi Paham Sunni

A. Perkembangan Awal: Dari Politik ke Teologi

Agak aneh memang, sekiranya ada penyataan bahwa dalam Islam, sebagai agama, persoalan yang pertama-tama timbul adalah dalam bidang politik dan bukan dalam bidang teologi. Tetapi, persoalan politik ini segera meningkat menjadi persoalan teologi. Agar hal ini menjadi jelas, perlulah kita kembali terlebih dahulu ke sejarah Islam, terutama fase perkembangan pertama.

Ketika Nabi Muhammad Saw. mulai menyiarkan Islam, beliau menerima wahyu Allah Swt. semasa di Makkah. Seperti kita ketahui bahwa kota Makkah mempunyai sistem kemasyarakatan yang terikat pada pimpinan suku dan suku terkuat waktu itu adalah suku

Quraisy.

Kemudian bila dilihat dari aspek geografisnya, kota Makkah terletak di tengah-tengah garis perjalan dagang,[1]sehingga kota tersebut menjadi kota dagang. Pedagang-pedagangnya pergi ke Selatan membeli barang-barang yang datang dari Timur yang kemudian mereka bawa ke Utara untuk dijual di Syiria.[2]Inilah yang dimaksud dengan firman Allah, *"(yaitu) kebiasaan mereka bepergian pada musim dingin dan musim panas"*. (QS. Quraisy (106): 2).

Dari transit perdagangan itu, menjadikan Makkah kota yang berlimpah-ruah hasil pendapatannya. Sementara aturan dan sistem perdagangan ada di tangan para pembesar Quraisy. Melihat dari asal sejarah ini, maka hakikat kekuasaan Quraisy tidak terlepas dari kaum elit atau pedagang. Kaum elit pedagang

1 Dipertengahan kedua dari abad keenam Masehi, jalan dagang Timur – Barat berpindah dari Teluk Persia Eufrat di Utara dan Laut Merah perlembahan Neil di Selatan, ke Yaman Hijaz Syiria. Peperangan yang senantiasa terjadi antara kerajaan Byzantium dan Persia membuat jalan Utara tak selamat dan tak menguntungkan bagi dagang. Mesir, mungkin juga sebagai akibat dari peperangan Byzantium dan Persia, berada dalam kekacauan yang mengakibatkan perjalan dagang melalui perlembahan Neil tidak menguntungkan pula. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* cet. V, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2002, 2002), hlm. 3.

2 Keterangan lebih lanjut mengenai jalan dagang Timur-Barat ini dan pengaruhnya terhadap Makkah, dapat dibaca dalam Philip K. Hitti, *History of The Arabs,* (London: Mac Millan & Co. Ltd., 1964), Bab I, *passim;* Bernard Lewis, *The Arabs in History,* (New York: Harper and Row, 1960), Bab I, *passim*: W. Montgomery Watt, *Mahomet a La Mecque,* terj. F. Douryeil, (Paris: Payot, 1958), hlm. 21-43.

ini, bekerja dengan sungguh-sungguh karena untuk menjaga kepentingan-kepentingan mereka. Di antara elit dagang mempunyai perasaan solidaritas kuat yang kelihatan efeknya dalam perlawan mereka terhadap Nabi Muhammad, sehingga beliau dan pengikut-pengikut beliau terpaksa meninggalkan Makkah untuk kemudian bermigrasi ke Yatsrib di tahun 622 M. Namun, patut dicatat bahwa Nabi Muhammad Saw. bukanlah termasuk golongan yang kaya, biarpun beliau dari suku Quraisy. Keadaan ekonominya sangat sederhana yang menyebabkan masa kecilnya harus bekerja sebagai pengembala domba.

Suasana masyarakat di Yatsrib berlainan dengan suasana di Makkah. Kota ini bukanlah kota dagang, tetapi kota agraris (baca: pertanian). Masyarakatnya sangat plural, terdiri dari bangsa Arab dan bangsa Yahudi. Bangsa Yahudi di Yatsrib ketika itu terdiri dari tiga suku besar, Qaynuqa', Nadir dan Quraidah. Bangsa Arabnya tersusun dari 2 (dua) suku, al-'Aus dan al-Khazraj. Antara kedua suku bangsa ini senantiasa terdapat persaingan untuk menjadi kepala dalam masyarakat Madinah. Keadaan di sana sangat tidak kondusif karena sering terjadi permusuhan dan pertentangan. Mereka telah lama menantikan seorang penegah untuk mengatasi persoalan mereka.

Maka, diterangkanlah dalam sejarah bahwa suatu

ketika pemuka-pemuka kedua suku-bangsa di atas pergi naik haji ke Makkah, mereka mendengar dan mengetahui tentang Muhammad, sampai beliau diminta pindah ke Yatsrib dan akhirnya beliau pun hijrah. Ketika di kota ini beliau segera bertindak sebagai pengantara antara kedua suku bangsa yang lama dalam sejarah telah terjadi perselisihan.

Dari sejarah ringkas di atas dapat kita ambil kesimpulan bahwa selama di Makkah Nabi hanya mempunyai fungsi kepala agama (Nabi), dan tidak mempunyai fungsi sebagai kepala pemerintahan. Hal ini disebabkan kekuasaan politik di sana waktu itu belum dapat terkalahkan.

Di Madinah sebaliknya, Nabi di samping menjadi kepala agama juga menjadi kepala pemerintahan. Beliaulah sebagai pendiri kekuasaan politik yang dipatuhi. Padahal, sebelumnya Madinah tidak ada otoritas politik yang relatif bisa diterima oleh masyarakat yang heterogen itu.

Ketika beliau wafat pada tahun 632 M. daerah kekuasaan Madinah bukan hanya terbatas pada kota Madinah saja, tetapi sudah meliputi seluruh wilayah Semenanjung Arabia. Negara Islam di waktu itu, sebagaimana yang dideskriptifkan oleh W. Montgomery Watt, merupakan kumpulan suku-suku bangsa Arab, yang mengikat tali persekutuan dengan Nabi Muhammad

dalam berbagai bentuk, dengan masyarakat Madinah dan mungkin juga masyarakat Makkah sebagai intinya.[3]

Islam sendiri, sebagaimana dikatakan oleh R. Strothmann, di samping sebagai sistem agama telah pula merupakan sistem politik, dan Nabi Muhammad di samping menjalankan fungsi Rasul telah pula menjadi seorang negarawan.[4]Jadi, tidak mengherankan kalau masyarakat Madinah pada waktu wafatnya Nabi sibuk memikirkan pengganti beliau untuk mengepalai negara yang baru lahir itu. Maka, waktu itu muncullah soal *khilāfah*, yaitu soal pengganti Nabi sebagai kepala negara (dan bukan pengganti beliau sebagai Rasul).

Sejarah menceritakan kepada kita bahwa Abu Bakar-lah yang disetujui oleh masyarakat Islam di waktu itu menjadi pengganti atau khalifah Nabi dalam memimpin negara dan pemerintahan. Kemudian Abu Bakar digantikan oleh 'Umar, dan 'Umar digantikan 'Ustman.

'Ustman termasuk dalam golongan pedagang Quraisy yang kaya. Kaum keluarganya terdiri dari orang aristokrat Makkah yang karena pengalaman dagang mereka, mempunyai pengetahuan tentang administrasi. Pengetahuan mereka ini bermanfaat dalam memimpin

3 W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman,* (Oxford: Oxford University Press, 1961), hlm. 222-223.

4 R. Strothmann, *Shorter Encyclopedia of Islam,* (Leiden: E. J. Brill, 1961), hlm. 534..

administrasi daerah-daeraah di luar Semenanjung Arabia yang bertambah banyak masuk ke bawah kekuasaan Islam.

Ahli sejarah menggambarkan 'Ustman sebagai orang yang lemah dan tidak sanggup menentang ambisi kaum keluarganya yang kaya dan berpengaruh itu. Ia mengangkat mereka menjadi gubernur di daerah yang tunduk kepada kekuasaan Islam. Gubernur-gubernur yang diangkat oleh 'Umar, khalifah yang terkenal sebagai orang kuat dan tak memikirkan kepentingan keluarganya, dijatuhkan oleh 'Ustman.

Tindakan-tindakan politik yang dijalankan 'Ustman ini menimbulkan reaksi yang tidak menguntungkan bagi dirinya. Sahabat-sahabat Nabi yang pada mulanya mendukung 'Ustman, ketika melihat kebijakan yang dinilai kurang tepat itu maka mereka mulai meninggalkan khalifah yang ketiga ini.

Orang-orang yang semula ingin menjadi khalifah atau yang ingin mencalonkan diri jadi khalifah mulai menangguk di air yang keruh. Perasaan tidak senang muncul di mana-mana. Dari Mesir, sebagai reaksi terhadap dijatuhkannya 'Amr ibn al-'Ash yang digantikan oleh 'Abdullah ibn Sa'ad ibn al-Sarh, salah satu anggota keluarga 'Ustman, sebagai Gubernur Mesir, lima ratus pemberontak berkumpul dan kemudian bergerak ke Madinah. Dan situasi di Madinah pada masa berikutnya

yang berakhir pada pembunuhan terhadap khalifah ‘Ustman oleh pemuka-pemuka pemberontakan dari Mesir itu.

Setelah ‘Ustman wafat, ‘Ali sebagai calon terkuat menjadi khalifah yang keempat. Tetapi segera ia mendapat tantangan dari pemuka-pemuka yang ingin pula menjadi khalifah, terutama Ṭalhah ibn ‘Ubaidillah dan Zubair ibn al-‘Awwām dari Makkah yang telah mendapat sokongan dari ‘Aisyah, istri baginda Rasulullah. Tantangan dari ‘Aisyah, Talhah dan Zubair ini dapat dipatahkan ‘Ali dalam pertempuran yang terjadi di Irak sekitar tahun 656 M. Ṭalhah dan Zubair mati terbunuh dan ‘Aisyah dikirim kembali ke Makkah.[5]

Tantangan kedua datang dari Mu‘awiyah, Gubernur Damaskus dan keluarga yang dekat dengan ‘Ustman. Sebagaimana halnya Talhah dan Zubair, ia tak mau mengakui ‘Ali sebagai khalifah. Ia menuntut kepada ‘Ali supaya menghukum pemberontak yang telah menewaskan ‘Ustman, bahkan sampai batas-batas tertentu ia menuduh ‘Ali ikut campur dalam soal pembunuhan itu.[6]

Ketegangan antara Mu‘awiyah dan ‘Ali mengkristal sehingga terjadi perang, yang dikenal juga dengan *ṣiffin*. Peperangan ini berakhir dengan keputusan *taḥkīm* (arbitrase). Sikap ‘Ali yang menerima tipu muslihat ‘Amr

5 Harun Nasution, *Teologi Islam...,* hlm. 6.

6 Muhammad ibn Jarir al-Ṭabarī, *Ṭārīkẖ āl-Ūmām wā āl-Mūlūk,* jilid. V, cet. I, (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1963), hlm. 7.

ibn al-'Ash, utusan dari pihak Mu'awiyah dalam *tahkim,* sesungguhpun dalam keadaan terpaksa, tidak diterima oleh sebagian tentaranya.

Mereka berpendapat bahwa persoalan yang terjadi saat itu tidak dapat diputuskan melalui *taḥkīm.* Keputusan hanya datang dari Allah dengan kembali kepada hukum-hukum yang ada dalam al-Qur'an. *Lā ḥukma illā Allah* (tidak ada hukum selain dari hukum Allah) menjadi semboyan mereka. Mereka memandang 'Ali telah berbuat salah sehingga mereka meninggalkan barisannya. Dalam sejarah Islam, mereka ini dikenal kemudian sebagai kelompok Khawārij, yaitu orang-orang yang keluar dan memisahkan diri (*secerders*) dari kelompok yang berjuang bersama 'Ali dan tidak juga ikut ke dalam kelompok Mu'āwiyah.[7]

Selain itu, di samping pasukan yang membelot dari 'Ali, ada pula sebagian besar yang tetap mendukung 'Ali. Mereka inilah yang kemudian dikenal dengan kelompok Syi'ah. Masih menurut W. Montgomery Watt, Syi'ah muncul ketika berlangsung peperangan antara 'Ali dan Mu'āwiyah.

Sebagai respon atas penerimaan 'Ali terhadap *taḥkīm* yang ditawarkan Mu'āwiyah, pasukan 'Ali terpecah menjadi dua, satu kelompok mendukung sikap 'Ali tersebut, kelak kelompok ini disebut Syi'ah, dan

7 W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafah Islam,* terj. Umar Basalim, (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 10.

kelompok lain menolak sikap ‘Ali tersebut, kelompok ini kelak dikenal dengan Khawārij..[8]

B. Kelahiran Aliran Pemikiran Teologi

Persoalan-persoalan yang terjadi dalam bidang politik sebagaimana diceritakan di atas, inilah yang akhirnya membawa kepada timbulnya persoalan-persoalan teologi. Timbullah persoalan siapa yang kafir dan siapa yang bukan kafir dalam arti siapa yang telah keluar dari Islam dan siapa yang masih tetap dalam Islam.

Khawārij memandang bahwa ‘Ali, Mu‘āwiyah, ‘Amr ibn al-‘Aṣ, Abu Musa al-Asy‘ari dan siapa saja yang terlibat dalam arbitrase adalah kafir, karena Allah berfirman: *“Siapa yang tidak menentukan hukum dengan apa yang telah diturunkan Allah adalah kafir”*. (QS. Al-Maaidah (5): 44 dan (5): 45, 47).

Berdasarkan ayat inilah mereka mengambil semboyan *“lā ḥukma illā lillah”* (tiada hukum kecuali hanya hukum Tuhan). Karena keempat pemuka Islam di atas telah dipandang kafir dalam arti bahwa mereka telah keluar dari Islam, yaitu murtad (*apstate*), mereka mesti dibunuh. Maka kaum Khawārij mengambil keputusan untuk membunuh mereka berempat, tetapi menurut sejarah hanya orang yang dibebani membunuh ‘Ali yang berhasil dalam tugasnya.

8 W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi*..., hlm. 6-7.

Adapun kaum Khawārij lama kelamaan terpecah menjadi beberapa sekte. Konsep *takfīrī* (pengkafiran) turut pula mengalami perubahan. Yang dipandang kafir bukan lagi hanya orang yang tidak menentukan hukum dengan al-Qur'an, tetapi juga yang berbuat dosa besar (*murtakib al-kabā'ir, capital sinners*).

Persoalan pelaku dosa besar inilah yang kemudian memiliki pengaruh besar dalam pertumbuhan teologi selanjutnya dalam Islam. Persoalan yang penulis maksud ialah: masihkah pelaku dosa besar dipandang sebagai seorang mukmin atau ia sudah kafir disebabkan dosa besar yang dilakukannya itu?.

Persoalan ini kelak menimbulkan 3 (tiga) aliran teologi dalam Islam. *Pertama,* aliran Khawārij yang mengatakan bahwa pelaku dosa besar adalah kafir, dalam arti keluar dari Islam/murtad, sehingga ia wajib dibunuh. Aliran *kedua,* ialah aliran Murji'ah yang menegaskan bahwa orang yang melakukan dosa besar tetap dapat dikatakan mukmin dan bukan kafir.

Adapun soal dosa yang dilakukannya, diserahkan kepada Allah Swt. untuk mengampuni atau tidak mengampuninya. Sekte *Mu'tazilah* sebagai aliran yang *ketiga,* tidak menerima dua pendapat aliran sebelumnya. Bagi mereka, pelaku dosa besar bukan kafir tetapi juga tidak dapat dikategorikan sebagai seorang mukmin. Orang seperti ini dalam pandangan mereka mengambil

posisi di antara kedua posisi Mukmin dan kafir yang dalam terminologi mereka dikenal dengan sebutan, *al-manzilah baina manzilatain* (posisi di antara surga dan neraka).[9]

Selain itu, kemudian hari lahir dua paham teologis lagi yang disebabkan perbedaan sudut pandang dalam menilai perbuatan manusia, apakah ia dikontrol oleh Tuhan, atau sebaliknya manusia itu bebas berkehendak sesuka hatinya.

Perbedaan epistimologi dalam permasalahan itu kelak melahirkan 2 (dua) sekte yang saling bertolak-belakang antara satu dengan yang lainnya. Sekte *pertama,* dikenal dengan sebutan Qadariyah. Menurut mereka manusia mempunyai kemerdekaan dalam berkehendak dan perbuatannya (*free will and free act*). Sebaliknya, sekte *kedua,* Jabariyah berpendapat bahwa manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatannya.

Manusia dalam segala tingkah lakunya, menurut

9 Kelahiran Mu'tazilah sendiri tidak terlepas dari permasalahan ini. Diriwayatkan, suatu hari di dalam majlis ilmu Hasan al-Baṣri, Wāṣil ibn al-'Aṭā' (murid Hasan al-Baṣri, dan pendiri Mu'tazilah) bertanya kepada Hasan, dimanakah kelak seorang mukmin pelaku dosa besar, apakah di surga atau di neraka, sebelum sempat Hasan menjawab pertanyaan tersebut, Wāṣil menyela, seraya menjawab, tempatnya tidak di surga atau di nereka, tempatnya kelak diantara surga dan neraka. Kemudian Wāṣil memisahkan diri dan membuat halaqah pengajian baru di dekat halaqah Hasan. Melihat hal ini, Hasan pun berkomentar, "*ī'ṭāẓālā 'ānnā wāṣīl*" (wāṣīl telah keluar dari kita). Kata "*ī'ṭāẓālāḥ*" inilah kemudian yang melekat dan menjadi Mu'tazilah di kemudian hari. Muhammad ibn 'Abd al-Karīm al-Syarastānī, *āl-Mīlāl wā...*, hlm. 134.

pemahaman ini bertindak dengan paksaan Tuhan. Segala gerak-gerik manusia ditentukan oleh Tuhan (*predestination and fatalism*).

Selanjutnya, dengan diterjemahkannya buku-buku filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani yang mempunyai kedudukan tinggi dalam kebudayaan Yunani klasik (hellinisme) ke dalam bahasa Arab, menjadikanya sebagai instrumen penting dalam memahami wahyu. Pemakaian dan kepercayaan pada rasio ini dibawa oleh kaum Mu'tazilah ke dalam lapangan teologi Islam dan dengan demikian teologi mereka mengambil corak teologi liberal, dalam arti bahwa sungguh pun kaum Mu'tazilah banyak menggunakan rasio, mereka tidak sungguh-sungguh sepenuhnya meninggalkan wahyu.

Dalam pemikiran-pemikiran mereka selamanya terikat kepada wahyu yang ada dalam Islam walaupun dalam jumlah terbatas. Dan sudah barang tentu bahwa dalam soal Qadariyah dan Jabariah di atas, sebagai golongan yang percaya pada kekuatan dan kemerdekaan akal untuk berpikir, kaum Mu'tzailah mengambil paham Qadariyah.

Teologi mereka yang bersifat rasional dan liberal itu begitu menarik bagi kaum inteligensia yang terdapat dalam lingkungan pemerintahan Kerajaan Islam 'Abbasiyah di permulaan abah ke-IX M, sehingga Khalifah al-Ma'mun (813-833 M), putra dari Khalifah Harun al-

Rasyid (766-809 M) pada tahun 827 M menjadikan teologi Mu'tazilah sebagai sekte teologi resmi yang dianut negara. Karena telah menjadi ideologi negara, sekte Mu'tazilah mulai bersikap menyiarkan ajaran-ajaran mereka secara paksa, terutama paham mereka bahwa al-Qur'an bersifat *makhlūq* dalam arti diciptakanan dan bukan bersifat *qadim* dalam arti "kekal tidak diciptakan" sebagaimana kekalnya sifat *al-mutakallim* bagi Allah.

C. Kelahiran Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah

Gejolak politik yang kemudian disusul dengan gejolak teologis muncul di akhir masa kekuasaan 'Ali ibn Abi Ṭālib sampai awal berdirinya Dinasti Bani Umayyah. Masa ini menyebabkan terjadinya kesenjangan antara para penguasa Umayyah dengan para sarjana dan ulama, yang sebenarnya sudah mulai terasa segera setelah konsolidasi rezim itu di masa Mu'āwiyah, khalifah Damaskus yang pertama.

Memang, Islam mulai merasakan ketidakberesan di bidang politik sejak masa kekhalifahan 'Ustman ibn 'Affan, seorang anggota Bani Umayah. Kini, dalam rezim Damaskus, ketidakberesan itu semakin kentara, setidak-tidaknya demikian dirasakan oleh sementara kelompok orang-orang Islam tertentu. Di beberapa kota pusat kegiatan pemikiran Islam, khususnya Madinah dan Hijaz, Basrah dan Kufah di Irak, serta ibu kota sendiri,

Damaskus di Syam, tumbuh angkatan Muslim baru yang lebih mencurahkan pikran kepada bidang intelektual keagamaan dan memilih sikap lebih netral dalam politik. Mereka ini menyadari bahwa setelah kemenangan politik atas umat-umat non-Muslim menjadi kenyataan dan mantap, sesuatu harus dilakukan untuk mendalami makna agama Islam itu sendiri bagi kehidupan seseorang.

Dan karena merasa traumatis oleh fitnah demi fitnah di kalangan umat, generasi baru ini kemudian mengembangkan konsep jama'ah (Arab: *jama'ah*, yaitu suatu konsep tentang kesatuan ideal seluruh kaum Muslim tanpa memandang aliran politik mereka). Bagi mereka ini, keseluruhan umat itu membentuk kesatuan ruhani yang harus diutamakan di bawah bimbingan agama Tuhan.

Memang, dalam perkembangannya golongan jama'ah ini menerima *fait accompli* kekuasaan Dinasti Umayah di Damaskus, karena itu sedikit banyak ditoleransi oleh pemerintah. Tetapi karena pertumbuhan peranan mereka yang boleh dikatakan selaku "hati nurani umat", golongan jama'ah ini memberi dukungan politik kepada rezim Damaskus hanya dengan sikap cadangan (*reserve*) yang cukup besar.

Apalagi mereka perhatikan pula bahwa kekuasaan Umayyah itu, sekalipun berangkat dari konsep kekhalifahan Rasulullah, berkembang mengarah kepada

sejenis monarki absolut. Kaum Umayyah membela diri bahwa absolutisme dirasakan sebagai sesuatu yang terlalu banyak untuk pola kehidupan orang-orang Arab yang cenderung amat demokratis itu dan lebih penting lagi, berlawanan dengan cita-cita egalitarianisme Islam. Para sarjana dan ulama pendukung konsep jamaah itu kemudian tumbuh menjadi kelompok oposisi moral yang saleh terhadap rezim Damaskus.

Di antara kota-kota pusat pemikiran dan intelektualisme Islam ketika itu adalah Madinah dan Basrah yang memainkan peranan sangat menonjol dalam perkembangan keilmuan Islam berikutnya. Di Baṣrah, ʻAbdullah ibn Masʻud dan Saʻad ibn Abi Waqqāṣ, tampil sebagai sarjana yang memiliki kecenderungan berpikir rasionalis, yang dikemudian hari melahirkan tradisi berpikir *ahl ra'y* (kaum rasionalis).

Akar pemikiran rasionalis ini bermuara kepada salah seorang khalifah empat ʻUmar ibn Khaṭṭāb, di mana ketika ia menjabat khalifah banyak permasalahan-permasalahan yang diselesaikan dengan *ra'y*, seperti kasus pembekuan pembagian harta rampasan perang (*ghanīmah*), tidak memotong tangan pencuri di musim paceklik dan lain sebagainya. Di bidang fikih metode *ahl ra'y* ini kemudian mengkristal dengan terbentuknya madhhab fikih Abu Hanifah.

Sedangkan di Madinah, ʻAbdullah ibn ʻUmar, putra

dari ‘Umar ibn al-Khaṭṭhāb, tampil sebagai seorang sarjana yang serius mempelajari dan mendalami segi-segi ajaran Islam. Sebagai seorang yang hidup di kota Nabi, dalam mengkaji ajaran agama itu Ibn ‘Umar memiliki kecenderungan alami untuk memerhatikan dan mempertimbangkan secara serius tingkah laku dan pendapat penduduk Madinah yang dilihatnya sebagai kelangsungan hidup tradisi masa Rasulullah.

Karena itu, ia terdorong untuk memerhatikan berbagai cerita dan riwayat hadis tentang Nabi yang banyak dituturkan oleh penduduk Madinah. Dengan begitu, ‘Abdullah ibn ‘Umar, bersama seorang tokoh lainnya di Madinah, ‘Abdullah ibn ‘Abbās, menjadi perintis yang mula-mula sekali untuk bidang kajian baru dalam sejarah intelektualisme Islam, yaitu bidang *al-Sunnah* (tradisi ideal) dari Rasulullah Saw.

Karena pandangan mereka yang tetap menganggap penting solidaritas dan kesatuan umat dalam jamaah, lalu rintisan mereka untuk kajian tentang Sunnah itu dan penggunannaya dalam usaha memahami agama secara lebih luas, maka kedua ‘Abdullah tersebu (ibn ‘Umar dan ibn ‘Abbās) banyak dipandang sebagai pendahulu terbentuknya kelompok umat Islam yang kelak dikenal sebagai golongan Sunnah dan Jama’ah (*Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah,* disingkat ASWAJA), atau, mengambil terminologi lain dalam bentuk singkatan sering juga

disebut dengan Sunni.

Seperti telah diterangkan sebelumnya, disebabkan pengalaman traumatis mereka oleh berbagai fitnah yang terjadi, golongan ini mempunyai ciri kuat kenetralan dasar dalam politik, moderat dan penuh toleransi. Karena ciri-ciri itu, golongan ini memiliki kemampuan besar untuk menyerap berbagai pendapat yang berbeda-beda dalam umat dan menumbuhkan semacam relativisme internal Islam.

Pluralisme mereka itu melapangkan jalan bagi diterimanya pandangan-pandangan keagamaan mereka, yang kemudian dengan mudah berkembang menjadi anutan populer kelompok mayoritas umat (*sawād al-'a'ẓam*). Tetapi tekanan mereka kepada segi solidaritas umat sesuai dengan konsep jama'ah yang ada, dan dengan begitu juga sikap mereka yang kurang senang kepada anarkisme (berhadapan dengan kaum Khawārij dan Syi'ah), golongan itu mendapati dirinya tumbuh hampir menyatu dengan kepentingan rezim Umayyah di Damaskus.

Sekalipun pada tingkat moral keagamaan dan intelektual mereka tetap melakukan oposisi terhadap rezim Damaskus, tetapi kenetralan mereka dalam politik (tidak bersifat praktis) lebih banyak menguasai sikap-sikap nyata mereka, dan dengan begitu mereka hampir tidak pernah melahirkan bahaya dan ancaman yang

bararti bagi kepentingan politik kaum Umayyah.

Bahkah pemerintahan Umayyah, khususnya pada tahap pertumbuhan cikal-bakal golongan Sunni tadi, sebagaimana ditunjukan oleh sikap khalifah ‘Abd al-Malik ibn al-Marwan, menghargai kegiatan kajian keagamaan di Madinah, dan menunjukkan respek secukupnya kepada para tokohnya, khususnya kepada ‘Abdullah ibn ‘Umar yang sangat disegani.

Terlebih lagi hal ini juga dikarenakan pandangan bahwa mereka yang berpegang teguh kepada Sunnah itu juga menganggap serius sebuah kenyataan bahwa Mu‘awiyah ibn Abi Sufyan, pendiri rezim Umayyah, adalah seorang sahabat Nabi, Mu‘awiyah tetap harus dihormati, jika tidak bahkan harus dipandang sebagai hampir tidak bisa salah. Jadi boleh dikatakan bahwa, dalam batas-batas tertentu, konsep jama’ah berhasil dilaksanakan, tetapi dengan implikasi yang sangat banyak memberi keuntungan politik bagi Bani Umayyah di Damaskus.

Konflik antara pengemban ilmu di satu pihak dan para pengemban kekuasaan politik di pihak yang lain memang tidak selamanya bisa dihindari, sebagaimana nasib yang menimpa pemikir-pemikir lantang seperti Ma‘bad al-Juhani dan Ghailan al-Dimasyqī (tokoh Qadariyah). Meskipun malapetaka itu terjadi agaknya karena keekstreman kedua sarjana itu dalam

mengemukakan pendirian mereka tentang kemampuan dan tanggung jawab individu manusia. Fakta ini juga banyak mewakili sikap otoriter kekhalifahan Umayyah yang sangat mengekang dan merugikan perkembangan intelektualisme Islam.

a. Ahl al-Hadīts: Pelanjut Estafet Sunni

Berbeda dengan Dinasti Bani ‘Umayyah yang bersikap mengekang dan merugikan perkembangan intelektualitas Islam. Sejak berdirinya Dinasti Bani ‘Abbasiyah pada tahun 750 M, telah membalik realitas sejarah keislaman sebelumnya dengan menghidupkan intelektualitas Islam yang sempat mati suri. Tonggak sejarah pemikiran keislaman dimulai pada masa khalifah kedua Dinasti ‘Abbasiyah Abu Ja‘far al-Manṣūr yang berkuasa selama 22 (dua puluh dua) tahun (754-776 M).

Ketika Manṣūr berkuasa, muncul gairah keilmuan yang begitu masif, seperti penerjemahan buku-buku khazanah intelektual Yunani dan Persia ke dalam bahasa Arab. Alam bebas ini mengakibatkan menjamurnya kelompok-kelompok keilmuan, yang pada akhirnya melahirkan kelompok rasionalis-radikal seperti Syi‘ah Isma‘iliyah dan Mu‘tazilah.

Beberapa tahun sebelum Dinasti ‘Abbasiyah lahir, Wāṣil ibn al-‘Aṭā’ (w. 748 M) pendiri Mu‘tazilah telah menjalankan usaha-usaha untuk menyebarkan ajaran-ajaran itu. Menurut Ibn al-Murtaḍā, Wāṣil mengirim

murid-muridnya ke Khurasan, Armenia, Yaman, Maroko, dan lain-lain.[10] Kelihatannya murid-murid itu berhasil dalam usaha-usaha mereka,[11] sejak tahun 120 H/738 M, kaum Mu'tazilah dengan perlahan-lahan memperoleh pengaruh dalam masyarakat Islam. Pengaruh itu mencapai puncaknya di zaman khalifah-khalifah Bani 'Abbasiyah al-Ma'mun, al-Mu'taṣim dan al-Wasīq (813 -847 M), apalagi setelah al-Ma'mun di tahun 827 M mengakui aliran Mu'tazilah sebagai madhhab resmi negara.

Pemuka-pemuka Mu'tazilah yang didukung oleh pemerintahan al-Mu'mun menggunakan kekerasan dalam usaha menyiarkan ajaran-ajaran mereka. Ajaran yang ditonjolkan ialah paham bahwa al-Qur'an tidak bersifat *qadīm*, tetapi baharu dan diciptakan. Paham adanya yang *qadīm* di samping Tuhan bagi kaum Mu'tazilah seperti dijelaskan sebelumnya, berarti menduakan Tuhan. Menduakan Tuhan ialah syirik, dan syirik adalah dosa yang terbesar dan tak dapat diampuni oleh Tuhan.

Bagi al-Ma'mun orang yang mempunyai paham syirik tak dapat dipakai untuk menempati posisi penting

10 Ibn al-Murtaḍā, *āl-Mūnyāḥ wā āl-Āmāl fi Ṣyārḥ Kīṭāb āl-Mīlāl wā āl-Nīḥāl*, (Beirut: Dār al-Ma'ārif, cet. II, 1990), hlm. 19; Ahmad Amin, *Ḍūḥā āl-Īṣlām*, jilid. III, cet. I, (Kairo: Maktabah al-Nahḍah, 1964), hlm. 92.

11 Karena menurut Yaqut, di Tahart, suatu tempat di dekat Tilimsan di Maroko, terdapat lebih kurang tiga puluh ribu pengikut Wāṣil. Ahmad Amin, *Ḍūḥā āl-Īṣlām...*, hlm 92.

dalam pemerintahan. Oleh karena itu, ia mengirim instruksi kepada para gubernurnya untuk mengadakan ujian terhadap pemuka-pemuka dalam pemerintahan dan kemudian juga terhadap pemuka-pemuka yang berpengaruh dalam masyarakat. Dengan demikian timbullah dalam sejarah Islam yang terkenal dengan *miḥnah* (*inquisition,* eksekusi).[12]

Di sinilah Ahmad ibn Hanbal, berdiri sebagai oposisi dalam melawan segala doktrin Mu'tazilah yang kelak menjadi cikal-bakal lahirnya pemahaman *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* sebagai geneaologis pemahaman Sunnī sebelumnya pada generasi sahabat yang dipelopori Ibn 'Umar dan Ibn 'Abbas. Tetapi sikap oposisi Ibn Hanbal dan tokoh-tokoh lainnya ini menyebabkan mereka tidak terlepas dari *miḥnah*.[13] Bahkan Ibn Hanbal

12 Contoh dari surat yang mengandung instruksi itu terdapat dalam *ṭārīkḥ āl-Ūmām wā āl-Mūlūk.* yang pertama sekali harus menjalani ujian ialah para hakim *(āl-qūḍā*). Instruksi itu menjelaskan bahwa orang yang mengakui al-Qur'an bersifat *qāḍīm*, dan dengan demikian menjadi *musyrik, t*idak berhak untuk menjadi hakim. Bukan para hakim dan pemuka-pemuka saja yang dipaksa mengakui bahwa al-Qur'an diciptakan; yang menjadi saksi dalam perkara yang dimajukan di pengadilan juga harus menganut paham demikian. Jika tidak, kesaksian batal. Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabari, *Tarikh al-Umam...*, jilid. VIII, hlm. 631-644.

13 Kisah *mi*h*nah* Ibn Hanbal diceritakan penuh dramatis ketika ia berdialog dengan Gubernur Irak Ishāq ibn Ibrāhīm dalam tema *kḥālq āl-Qūr'ān* (penciptaan al-Qur'an). Isḥāq: apa pendapatmu tentang al-Qur'an?, Ibn Hanbal: Sabda Tuhan, Ishāq: apakah ia diciptakan?, Ibn Hanbal: sabda Tuhan, saya tidak dapat mengatakan lebih dari itu. Ishāq: apa arti ayat, *ṣāmī'* (Maha mendengar) dan *bāṣīr* (maha melihat), di sini Isḥāq ingin menguji Ibn Hanbal tentang paham *ṭājṣīm* (anthropomorphisme). Ibn Hanbal pun menjawab: Tuhan mensifatkan diri-Nya dengan kata-kata itu. Isḥāq melanjutkan: apa artinya?. Ibn Hanbal: tidak tahu, Tuhan adalah sebagaimana Ia sifatkan diri-Nya. *Miḥnāḥ* ini lah yang kelak menjebloskan

bersama Muhammad ibn Nuh yang berkeras dan tidak mau mengubah keyakinan mereka dibelenggu dan dimasukkan ke dalam penjara pada masa pemerintahan al-Ma'mun.

Sikap Ahmad ibn Hanbal yang dengan segenap keberaniannya tetap mempertahankan keyakinannya. Dari sikap ini ia mempunyai banyak pengikut di kalangan umat Islam yang tak sepaham dengan sekte Mu'tazilah. Sungguh pun pemuka-pemuka lain menemui ajal dengan hukuman mati (*inquisition*). Tetapi berkat argumennya ia tidak dapat dijatuhkan hukuman mati atasnya. Hal ini dapat juga diduga karena ia memiliki kharisma di hadapan mayoritas umat Islam ketika itu. Akhir dari kisah ini, ketika al-Mutawakkil naik tahta, beliau membatalkan aliran Mu'tazilah sebagai ideologi negara, dan peristiwa itu terjadi di tahun 848 M.

Dengan demikian, selesailah riwayat *miḥnah* yang ditimbulkan sekte Mu'tazilah dan sejak itulah pengaruh Mu'tazilah memudar dalam pemikiran dunia Islam.

Peristiwa itu membuat sekte Mu'tazilah merugi. Lawan mereka menjadi begitu banyak, baik mereka yang merasa pernah terzalimi ketika al-Ma'mun, al-Mu'taṣim dan al-Wasīq berkuasa, maupun di kalangan rakyat biasa yang kurang bisa menyelami ajaran-ajaran mereka yang

ibn Hanbal ke dalam penjara. Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabari, *Ṭārīkẖ āl-Ūmām...*, hlm. 639.

bersifat rasional dan filosofis itu. Rakyat biasa, dengan pemikiran mereka yang sederhana, ingin pada ajaran-ajaran yang sederhana pula. Kaum Mu'tazilah dalam sejarah memang merupakan golongan minoritas.

Selanjutnya kaum Mu'tazilah tidak begitu banyak berpegang pada Sunnah atau tradisi, bukan karena mereka ragu akan keoriginalan hadis-hadis yang mengandung Sunnah atau tradisi itu, tetapi lebih dikarenakan kecenderungan mereka dalam berpikir rasional. Oleh karena itu, mereka dapat dipandang sebagai golongan yang tidak berpegang teguh pada Sunnah.

Dengan demikian kaum Mu'tazilah, di samping sebagai golongan minoritas, juga golongan yang tidak kuat berpegang pada Sunnah. Kuat dugaan, kronologis inilah yang melahirkan terminologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, yaitu golongan yang berpegang pada Sunnah dan mayoritas suara umat, sebagai lawan *vis a vis* bagi golongan Mu'tazilah yang minoritas dan tak kuat berpegang pada Sunnah.

Maka Sunnah dalam terminologi itu berarti kaum mayoritas dan berpegang teguh pada Sunnah Rasulullah. Seperti diterangkan Ahmad Amin, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, berlainan dengan sekte Mu'tazilah, Sunni percaya dan menerima hadis-hadis sahih tanpa

memilih dan tanpa interpretasi.[14]Dan *jamā'ah* berarti mayoritas sesuai dengan tafsiran yang diberikan oleh Sadr al-Syarī'ah al-Maḥbūbī, yaitu *'āmmah al-muslimīn* (umumnya/mayoritasnya umat Islam) dan *jamā'ah al-katsīr wa al-sawād al-a'ẓam* (jumlah besar dan khayalak ramai).[15]Pada tahap awal, term *Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah* ini identik dengan kaum Hanbali atau *Ahl al-Hadīts* (ahli hadis).

Inilah makna original awal dari *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Sunni, ASWAJA), yaitu suatu kelompok mayoritas umat Islam yang berpegang teguh kepada Sunnah ideal Rasulullah yang pada tahap awalnya dihadapkan *vis a vis* dengan sekte Mu'tazilah.

Di antara ciri-ciri primer dari paham Sunni awal adalah: (1) diikuti oleh mayoritas umat Islam, (2) berpegang teguh kepada Sunnah ideal dari Rasulullah, (3) mengikuti jama'ah sahabat Rasulullah, (4) konsep semua sahabat itu "adil" (terbebas dari dosa besar, walaupun tak terlepas dari dosa kecil), (5) menolak melakukan interpretasi terhadap teks keagamaan yang *mutasyabih* (ayat yang belum jelas maknanya), (6) menolak melakukan *ta'wīl* terhadap sifat-sifat Tuhan dan yang terakhir (7) pada tahap perkembangan awalnya sekte

14 Ahmad Amin, *Ẓūḥr āl-Īṣlām*, jilid. IV, cet. I, (Kairo: Maktabah al-Naḥḍah, 1965), hlm. 96.

15 Ṣadr al-Syarī'ah al-Maḥbūbī, *āl-Ṭāwḥīḍ, ṭāḥqīq*: Kasan, cet. II, (Kairo: Dār al-Salām, 1983), hlm. 434; Th, W. Juynboll, *Ḥānḍlēīḍīng ṭoṭ ḍē Kēnnīṣ vān Ḍē Moḥāmmāēḍāānṣcḥē Wēṭ,* (Leiden: Leiden University, 1930), hlm. 363.

Sunni dihadapkan *vis a vis* dengan sekte Mu'tazilah.

Oleh karena itu, kebanyakan literatur-literatur awal ilmu teologi Islam mengangap Ahmad ibn Hanbal sebagai representatif dari sekte Sunni awal sebelum kelahiran Sunni-Asyā'irah dan Sunni-Māturīdiyyah. Jika kita melakukan kilas balik sedikit ke belakang, maka kita juga akan menemukan imam tiga fikih popular selain Ahmad ibn Hanbal (Abu Hanifah, Malik dan Syafi'i) memiliki pemahaman yang sama di bidang akidah dengan Ahmad ibn Hanbal sebagaimana telah penulis jelaskan pada bab ke-II dari buku ini.

b. Al-Asy'ari: Konsolidasi Paham Sunni

Estafet perlawanan ini kemudian mengambil bentuk aliran teologis-skolastik yang disusun oleh Abu Hasan al-Asy'ari sekitar tahun 300 H/915 M, karena ia sendiri lahir pada tahun 260 H/875 M dan menjadi pengikut Mu'tazilah selama 40 tahun.[16] Atau dengan kata lain, Abu Hasan al-Asy'ari yang pada mulanya adalah seorang Mu'tazilah tetapi kemudian keluar dari Mu'tazilah sekitar tahun 300 H atau 40 tahun setelah meninggalnya Ahmad ibn Hanbal sebagai pioner gerakan Sunni awal dalam menentang Mu'tazilah.

Banyak riwayat yang menceritakan alasan "murtad"nya Abu Hasan al-Asy'ari dari Mu'tazilah, di

16 Muṣṭafā 'Abd al-Rāziq, *Ṭāmḥīḍ lī Ṭārīkḥ Fālṣāfāḥ āl-Īṣlāmīyyāḥ,* cet. I, (Kairo: Dār al-Hadīts, 1959), hlm. 289.

antaranya, suatu malam al-Asy'ari bermimpi. Dalam mimpi itu Nabi Muhammad mengatakan kepadanya bahwa sekte *Ahl al-Hadīts*-lah yang benar, dan sekte Mu'tazilah salah.[17] Sebab lain yang dapat kita temukan di dalam berbagai literatur bahwa al-Asy'ari berdebat dengan gurunya 'Ali al-Jubbā'i. Dalam salah satu sesi dari perdebatan itu al-Jubbā'i tidak dapat menjawab pertanyaan yang dilontarkan oleh al-Asy'ari kepadanya.[18]

17 Alasan yang dikemukakan di atas tidak memuaskan, baik bagi pengarang Islam maupun pengarang Barat. Bagi Ahmad Amin, uraian yang diberikan di atas tidak meyakinkan. Lihat: Ahmad Amin, *Ẓūḥr āl-Īṣlām...*, hlm. 65. Ahmad Mahmud Ṣubḥi mencatat bahwa alasan-alasan yang ada, dikemukakan oleh pengikut-pengikut al-Asy'ari dan oleh karena itu orang harus berhati-hati dalam menerimanya. Lihat: Ahmad Mahmud Ṣubḥi, *Fī 'Īlm āl-Kālām*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Jāmi'ah, 1969), hlm. 91. 'Ali Muṣṭafa al-Ghurabī berpendapat: keadaan al-Asy'ari yang menjadi pengikut Mu'tazilah selama 40 tahun membuat kita tidak mudah percaya bahwa al-Asy'ari meninggalkan paham Mu'tazilah hanya karena mimpi, tetapi kami lebih percaya jika penyebab "murtadnya" dari Mu'tazilah disebabkan oleh perdebatan sengitnya dengan al-Jubbā'i yang tidak dapat memberikan jawaban-jawaban yang memuaskan. 'Ali Muṣṭafa al-Ghurabī, *Ṭārīkḥ āl-Fīrāq...*, hlm. 223.

18 Di antara rekaman debat tersebut adalah sebagai berikut. Al-Asy'ari: bagaimana kedudukan ketiga orang berikut, mukmin, kafir dan anak kecil terlepas di akhirat?. Al-Jubbā'i: yang mukmin mendapat tingkat baik dalam surga, yang kafir masuk neraka, dan anak kecil terlebas dari bahaya neraka. Al-Asy'ari: kalau anak kecil ingin memperoleh tempat yang lebih tinggi di surga, mungkinkah itu?. Al-Jubbā'i: tidak, yang mungkin mendapat tempat yang baik itu, karena kepatuhannya kepada Tuhan. Yang kecil belum mempunyai kepatuhan seperti itu. Al-Asy'ari: kalau anak kecil itu mengatakan kepada Tuhan, itu bukan salahku. Jika sekiranya Engkau izinkan aku terus hidup aku akan seperti yang dilakukan orang mukmin itu. Al-Jubbā'i: Allah akan menjawab, Aku tahu bahwa jika engkau terus hidup engkau akan berbuat dosa dan oleh karena itu akan kena hukuman. Maka untuk kepentinganmu Aku cabut nyawamu sebelum engkau sampai kepada usia yang dibebankan tanggung jawab. Al-Asy'ari: sekiranya yang kafir mengatakan, Engkau ketahui masa depanku sebagaimana Engkau ketahui masa depanya. Apa sebabnya Engkau tidak jaga kepentinganku?. Di sini al-Jubbā'i terpaksa diam. Lihat, Ahmad Mahmud Ṣubḥi, *Fi 'Ilm...*,

Terlepas dari dua riwayat di atas, di sini jelas terlihat bahwa al-Asy'ari sedang dalam keadaan ragu-ragu dan tidak merasa puas lagi dengan aliran Mu'tazilah yang dianutnya selama ini. Kesimpulan ini diperkuat oleh riwayat yang mengatakan bahwa al-Asy'ari mengasingkan diri di rumahnya selama 15 hari untuk merenungkan kembali ajaran-ajaran Mu'tazilah. Sesudah itu ia keluar rumah, pergi ke mesjid dan menyatakan, "Hadirin sekalian, saya selama ini mengasingkan diri untuk berpikir tentang keterangan-keterangan dan dalil-dalil yang diberikan masing-masing golongan. Dalil-dalil yang dimajukan dalam renungan saya, sama kuatnya.

Oleh karena itu saya meminta petunjuk dari Allah dan atas petunjuk-Nya, saya sekarang meninggalkan keyakinan-keyakinan lama dan menganut keyakinan-keyakinan baru yang saya tulis dalam buku-buku ini. Keyakinan-keyakinan lama saya lemparkan sebagaimana saya melemparkan baju ini.[19]

Dari beberapa fakta di atas kemudian muncul pertanyaan besar, apa sebenarnya yang menimbulkan perasaan ragu dalam diri Abu Hasan al-Asy'ari yang kemudian mendorongnya untuk meninggalkan paham Mu'tazilah?. Berbagai analisa diberikan untuk menjelaskan ini. Menurut Ahmad Maḥmud Ṣubḥi keraguan itu muncul karena Al-Asy'ari walaupun seorang

hlm. 182.

19 Ahmad Amin, *Ẓūḥr āl-Īṣlām*..., hlm. 67.

Mu'tazilah dalam akidah tetapi ia seorang bermadhhab Syāfi'ī dalam fikih.

Al-Syāfi'ī sebagaimana yang telah kita lihat dalam bab II mempunyai pandangan teologis yang berbeda dengan Mu'tazilah, umpamanya al-Syāfi'ī berpendapat bahwa al-Qur'an tidak diciptakan, tetapi bersifat *qadim* dan bahwa Tuhan dapat dilihat kelak di hari akhirat.[20] Maka suatu yang juga wajar, jika al-Asy'ari mengikuti pandangan teologis imam madhhab fikihnya tersebut. Dari sini juga dapat kita ketahui kenapa di awal-awal masa taubatnya dari paham Mu'tazilah, al-Asy'ari memiliki kecenderungan berpikir seperti *salaf,* yang cenderung memilih *tafwīḍ* dibandingkan *ta'wīl*[21] sebagaimana yang akan penulis rincikan dalam bab IV buku ini.

Menurut salah seorang peniliti orientalis, darah Arab padang pasir yang mengalir dalam tubuh al-Asy'ari yang kemungkinan besar membawanya kepada perubahan tersebut.[22]Arab padang pasir bersifat tradisional dan fatalistik (Jabariyyah), sedangkan sekte Mu'tazilah bersifat rasional dan percaya pada kebebasan dalam kemauan dan perbuatan (*free will and free action,* Jabariyyah).

20 Ahmad Mahmud Ṣubḥi, *Fī 'Īlm...*, hlm. 187.

21 Abu Hasan al-Asy'ari, *āl-Ībānāḥ 'ān Ūṣūl āl-Ḍīyānāḥ,* cet. III, (Maroko: Dār Ibn Khaldun, 1998).

22 Mac Donald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* cet. I, (Lahore: Islamic Publisher, 1964), hlm. 189.

Sedangkan Spitta menganggap bahwa al-Asy'ari setelah mempelajari hadis, melihat perbedaan yang terdapat antara ajaran-ajaran Mu'tazilah dan "spirit Islam."[23] Yang dimaksud oleh Spitta dengan "spirit Islam" kuat dugaan bahwa Islam sebagaimana yang digambarkan dalam hadis.

Bagaimanapun, interpretasi-interpretasi seperti yang diajukan di atas tidak dapat memberikan jawaban yang memuaskan. Pendapat-pendapat itu menimbulkan persoalan lain, yaitu apa sebabnya sesudah puluhan tahun menganut paham Mu'tazilah baru al-Asy'ari merasa keraguan yang berakhir dengan "murtadnya" al-Asy'ari dari paham lamanya?.

Tetapi bagaimanapun al-Asy'ari meninggalkan paham Mu'tazilah ketika kelompok ini sedang berada dalam fase kemunduran dan kelemahan. Setelah al-Mutawakkil membatalkan paham Mu'tazilah sebagai ideologi negara, kedudukan Mu'tazilah mulai menurun, apalagi setelah al-Mutawakkil menunjukkan sikap penghargaan dan penghormatan terhadap diri Ahmad ibn Hanbal, lawan Mu'tazilah terbesar di waktu itu. Sekarang keadaan menjadi terbalik, Ahmad ibn Hanbal dan pengikut-pengikutnya, menjadi golongan yang dekat dengan pemerintahan, sedangkan kaum Mu'tazilah menjadi golongan yang jauh dari Dinasti Bani 'Abbasiyah.

23 Spitta, *Shorter Encyclopedia of Islam,* jilid. II, cet. II, (Leiden: Originally Published, 1987), hlm. 345.

Umat Islam yang tidak setuju dengan ajaran-ajaran Mu'tazilah selama ini mulai merasa bebas untuk menyerang mereka. Dalam keadaan serupa ini timbul pula perpecahan di dalam golongan Mu'tazilah sendiri. Bahkan sebagian pemuka-pemuka meninggalkan barisan Mu'tazilah seperti Abu 'Isa al-Warraq dan Abu al-Husain Ahmad ibn al-Rawandi.[24]

Dalam suasana demikianlah al-Asy'ari keluar dari golongan Mu'tazilah dan menyusun teologi baru yang sesuai dengan aliran orang yang berpegang kuat pada hadis (*Ahl al-Hadīts,* Hanbali). Di sini timbul pertanyaan, apakah tidak mungkin bahwa al-Asy'ari meninggalkan paham Mu'tazilah karena melihat bahwa aliran Mu'tazilah tidak dapat diterima oleh umumnya umat Islam yang bersifat sederhana dalam pemikiran-pemikiran? Dan pada waktu itu tidak ada aliran teologi lain yang teratur sebagai gantinya untuk menjadi pegangan mereka.

Dengan kata lain, tidaklah mungkin bahwa al-Asy'ari melihat bahaya bagi umat Islam kalau mereka ditinggalkan dalam keadaan hampa tidak memiliki pegangan teologi yang teratur.[25]Kuat dugaan, hal inilah ditambah dengan perasaan ragu yang muncul

24 Abu al-Husain 'Abd al-Raḥim ibn Muhammad ibn 'Utsman al-Khiyāṭ al-Mu'tazilī, *Kīṭāb āl-Īnṭīṣār wā āl-Rāḍḍ 'ālā āl-Rāwānḍī āl-Mūlḥīḍ*, cet. II, (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1982), hlm. 476.

25 Harun Nasution, *Teologi Islam...,* hlm. 69.

terhadap Mu'tazilah yang mendorong al-Asy'ari untuk meninggalkan ajaran-ajaran Mu'tazilah dan membentuk aliran teologi baru yang kelak dikenal dengan sebutan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Said Aqiel Siradj dalam beberapa tulisannya juga menunjukkan bagaimana proses kelahiran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* – yang berorientasi kepada teologi-skolastik al-Asy'ari dan bukan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang berorientasi pada *salaf* yang penuh dengan kontroversi, intrik, konspirasi, tipu-muslihat dan persaingan politik antara berbagai kelompok Islam. Persaingan politik yang terjadi tidak hanya sebatas pertarungan antar-sekte teologis, seperti antara Mu'tazilah berhadapan dengan Syi'ah, Sunni berhadapan dengan Syi'ah atau Sunni *vis a vis* Mu'tazilah, melainkan juga antar bangsa, seperti Arab yang bersaing dengan Persia, dan juga bahkan antar klan dan suku, seperti bani Hasyim berhadapan dengan Umayah dan Quraisy berhadapan dengan non-Quraisy.[26]

Untuk memperoleh gambaran kelahiran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* seperti di atas, dirasa perlu mengkajinya secara komprehensif terutama dari sudut-tinjau sosio-historisnya, terlebih lagi suhu perpolitikan Islam saat kelahiran Sunni-Asy'ari, yaitu pada masa

26 Said Aqil Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah,* Makalah Disampaikan Pada Acara Bahtsul Masa'il tentang Aswaja yang Diselenggarakan oleh Lajnah Bahtsul Masa'il PBNU pada Tanggal 19-20 Oktober 1996.

rezim ‘Abbasiyah berkuasa. Pemaparan ini penting agar tidak terjadi distorsi sejarah serta terjerembab pada romantisme dan harmoni mayoritas.

Sejak berdirinya Dinasti Bani ‘Abbasiyah pada tahun 750 M, telah membalik realitas sejarah keislaman sebelumnya. Tonggak sejarah pemikiran keislaman dimulai pada masa Abu Ja‘far al-Manṣur yang berkuasa selama dua puluh tahun (754-776 M). Ketika al-Manṣur berkuasa, muncul gairah keilmuan yang begitu masif, sepertti penerjemahan buku-buku khazanah intelektual Yunani dan Persia ke dalam bahasa Arab, yang kebanyakan dari para transletor tersebut beragama Kristen Nestorian.

Alam bebas itu mengakibatkan menjamurnya kelompok-kelompok keilmuan, yang pada akhirnya melahirkan kelompok politik oposisi yang mengusung ideologi filsafat politik tertentu, seperti Mu‘tazilah setelah 37 tahun pasca wafatnya al-Manṣur, yaitu ketika al-Ma’mun naik tahta pada tahun 813 M. Paham ini bahkan dideklarasikan menjadi ideologi Dinasti ‘Abbasiyah pada tahun 827 M, dan bertahan selama 20 tahun, yaitu sampai berakhirnya kekuasaan al-Wāsiq pada tahun 847 M.

Setidaknya ada tiga faktor yang menyebabkan wajah dunia Islam ketika itu seperti yang penulis gambarkan di atas. *Pertama,* faktor internal, yaitu

terpecahnya umat Islam sejak masa sahabat, terutama pasca *fitnah kubrā,* yaitu terbunuhnya 'Ustman, yang kemudian diikuti dengan berbagai rentetan perang saudara, seperti perang Jamal dan Ṣiffīn. *Kedua,* masuknya tradisi filsafat dan rasionalisme Yunani Klasik (Hellenisme) ke dalam dunia Islam melalui terjemahan. *Ketiga,* banyaknya para pendatang baru Islam yang berasal dari agama lain, seperti Yahudi, Kristen, Budha dan Majusi dan lain sebagainya. Mereka ini, secara tidak disadari membawa kebiasaan dalam agama mereka terdahulu ke dalam Islam.

Beberapa hal tersebut muncul sebagai konsekuensi dari semakin luasnya wilayah teroterial Islam yang tidak sebatas Timur Tengah, tetapi telah melebar sampai menjangkau wilayah Tiongkok, Afrika, Spanyol, Aljazair, Maroko dan wilayah lainnya.

Langkah dan kebijakan Dinasti 'Umayah yang berkuasa selama 89 tahun sebelum 'Abbasiyah yang menundukkan masyarakat dan lawan politiknya dengan kekuatan militer, dinilai tidak efektif dan kontra-produktif dengan realitas politik Islam yang kian terdidik.

Karena alasan itu, diperlukan strategi lain yang dianggap lebih efektif dibandingkan konfrontasi fisik, yakni strategi mental dan pikiran (*proxy war*). Di sinilah makna kehadiran Ibn Muqaffa' –-- seorang pemikir dan penulis istana --– sekaligus juga perdana menteri dari al-

Manṣur. Dia yang merancang pemindahan arena perang fisik ke pertarungan politik, kebudayaan dan pemikiran, dengan suatu teknik dan *"body knowledge"* yang memproyeksikan skema militer ke dalam *"social body"*.[27]

Teknik dan *body knowledge* hasil rancangannya dikenal dengan sebutan *"siyāsah nufūs"* dan *"siyāsah madīnah"*.[28] *"siyāsah nufūs"* adalah terjemahan bahasa Arab dari istilah Yunani *"enkrateia"* yang berarti kontrol dan disiplin diri. Tema kontrol dan disiplin diri dalam naskah-naskah Arab klasik disebut dengan kata *"siyāsah"*, yang secara general diartikan "politik". Sikap kontrol diri dan disiplin individu ini diterjemahkan oleh Ibn Muqaffā' ke dalam konteks sosial-politik menjadi *"siyāsah madīnah"*, yaitu kontrol terhadap masyarakat publik.[29]

Tetapi, sebenarnya juga bisa bermakna sebaliknya, yaitu kehendak penguasa untuk mengontrol dan menguasai, atau kehendak untuk mengindividualisasi rakyat menjadi sekrup-sekrup yang bisa ditundukkan dan dimanfaatkan (*docile and utilized man*).

Yang dibutuhkan dari sebuah kontrol terhadap masyarakat, tidak lain adalah pengadministrasian dan penyeragaman akal pikiran dan alat-alat produksi

27 M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis dan NU,* cet. I, (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), hlm. 357-358.

28 'Abdullah ibn al-Muqaffa', *Astar Ibn al-Muqaffa',* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989), hlm. 149.

29 'Abdullah ibn al-Muqaffa', *Astar Ibn...,* hlm. 151.

kebudayaan. Dengan kata lain, penyeragaman terhadap semua yang dianggap dominan akan memengaruhi masyarakat Islam, yaitu kekuatan simbolik agama. Ini dimaksudkan agar stabilitas terjamin. Metode ini dinilai efektif dalam menumbuhkan loyalitas kepada penguasa, karena yang akan dikuasai adalah budi, simbol-simbol kultural masyarakat dan kesadaran kritis massa yang merupakan bagian dari penguasaan *non coercive power* (tanpa kekuasaan paksa) dalam bingkai semangat *"siyāsah nafs"* dan *"siyāsah madīnah"*.

Dari sinilah lahir paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang hanya berorientasi kepada Abu Hasan al-Asy'ari. Al-Asy'ari lah yang memberikan dasar-dasar teoritik dari paham Sunni, pada masa pemerintahan al-Mutawakkil. Ia dicatat sejarah sebagai seorang khalifah nakal, suka berfoya-foya dan tidak memiliki latar-belakang keilmuan yang memadai, tetapi kemudian dengan mudahnya dijuluki sebagai *nāṣir al-sunnah* (pembela Sunnah), karena saat pemerintahannya lahir paham Sunni-Asy'ari, yang dikemudian hari mengklaim diri dengan Māturīdī sebagai satu-satunya kelompok pewaris otentik dari tradisi kenabian dan sahabat.

Al-Mutawakkil tidak hanya mendukung Sunni yang diprakarsai al-Asy'ari, tetapi juga memproklamirkannya sebagai ideologi resmi negara menggantikan paham Mu'tazilah. Untuk menetapkan kerangka teoritik Sunni,

al-Asy'ari mengutip hadis, "Dan umatku akan terpecah menjadi tujuh puluh tiga golongan. Siapa mereka wahai Rasulullah?, tanya sahabat. Rasul pun menjawab: siapa saja yang mengikutiku dan sahabatku."[30]Inti dari hadits ini adalah klaim bahwa hanya Sunni yang akan selamat kelak di hari akhirat karena mengikuti tradisi kenabian dan sahabat. Teks yang diklaim sebagai hadis ini selama ratusan tahun dijadikan sebagai landasan teologis atas otentisitas sekte Sunni, tanpa sikap kritis sedikitpun.

Memang agak sedikit ganjil jika kaum Sunni mendasarkan pandangan teologis yang sangat fundamental ini hanya pada sebuah hadis yang diriwayatkan al-Tirmidhi. Problemnya bukan hanya faktor *Sunan al-Tirmidhi* yang menduduki posisi keempat dalam hirarki *kutub al-Sittah* (kitab standar hadis yang berjumlah enam kitab) setelah Ṣaḥīḥ *al-Bukhāri,* Ṣaḥīḥ *al-Muslim* dan *Sunan Abi Dawūd*, tetapi juga karena teks hadis tersebut bertentangan dengan hadis riwayat Bukhāri yang sudah barang tentu di dalam tradisi keilmuan Sunni lebih berkualitas dibandingkan hadis *al-Tirmidhi*, hadis tersebut adalah, "Semua umatku akan masuk ke surga, kecuali bagi yang enggan untuk masuk

30 Al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi, tahqiq:* Ahmad Muhammad Syākir, jilid. V, (Beirut: Dār Iḥya' al-Turāts al-'Arabi, t.th), hlm. 26. Menurut al-Bazzār (w. 292 H) hadis ini diceritakan oleh Nu'aim ibn Hammad yang riwayatnya tidak boleh diikuti. Lihat: al-Bazzār, *Mūṣnāḍ āl-Bāẓẓār,* jilid. VII, cet. I, (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2009), hlm. 186.

وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا ومن هي يا رسول الله قال ما أنا عليه وأصحابي

surga, sahabat bertanya: *siapa yang enggan masuk ke surga wahai Rasul?, Rasul pun menjawab: barangsiapa yang patuh kepadaku pasti masuk surga, dan siapa saja durhaka padaku berarti ia enggan masuk surga."*[31]

Berkaitan dengan hadis yang menyatakan umat Islam akan terpecah ke dalam 73 (tujuh puluh tiga) golongan, sebagian literatur hadis menyampaikan beberapa hadis serupa namun dengan makna terbalik, yakni semua kelompok umat Islam akan selamat atau masuk surga, kecuali satu kelompok yang akan masuk neraka, yaitu kelompok zindiq (pelaku dosa besar).[32]

Di atas pengakuan teks hadis "terpecah umatku ke dalam 73 golongan", al-Asy'ari kemudian menyusun beberapa pandangan teologi-Sunni sekaligus sebagai kritik atas doktrin-doktrin teologis-rasionalis Mu'tazilah. Sekte ini secara kukuh memengaruhi nalar kognisi publik Muslim sejak masa khalifah al-Mutawakkil dan menyerang habis-habisan kaum Mu'tazilah dan Syi'ah, kemudian sekte Sunni-Hanbali juga tidak luput dari serangan-serangan metodologis Sunni-Asy'ari, terutama di masa al-Ghazali. Mulai pada saat itu pula khalifah mewajibkan umat Islam untuk mengikuti paham Sunni-Asy'ari.

31 Muhammad ibn Isma'il al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ āl-Būkḥārī*..., hlm. 2655.
كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى. قالوا يا رسول الله ومن يأبى ؟، قال: من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى.

32 Al-Ṭabrani, *āl-Mū'jām āl-Kābīr, ṭāḥqīq: Muhammad Syakur*, jilid. I, cet. I, (Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1985), hlm. 287.
ستفترق أمتي بضعا وسبعين فرقة كلهم في الجنة إلا الزنادقة.

Apa pun yang menjadi analisa para pakar dalam menyikapi munculnya paham Asy'ariah ini, fakta sejarah menunjukkan bahwa dalam jangka waktu sekitar 200 tahun sejak pertengahan abad kedua Hijriah adalah masa banyak sekali diletakkan dasar-dasar perumusan baku ajaran Islam seperti yang kita kenal sekarang.

Selain munculnya ilmu kalam oleh kaum Mu'tazilah serta falsafah oleh adanya gelombang masuk Hellenisme, masa itu juga mencatat adanya proses konsolidasi paham mayoritas umat, yaitu paham Sunnah dan jama'ah.

Bidang yurisprudensi (fikih) telah semakin mantap pembakuannya berkat kegiatan intelektual sarjana-sarjan besar hukum Islam, khususnya sebagaimana tercermin dalam empat aliran (madhhab) yang diakui sama sah. Empat aliran yurisprudensi itu ialah Hanafi (oleh Abu Hanifah w. 150 H/767 M), madhhab Maliki (oleh Malik ibn Anas, w. 179 H/795 M), madhhab Syafi'i (oleh Muhammad ibn Idris al-Syafi'ī, w. 204 H/819 M), dan Madhhab Hanbali (oleh Ahmad ibn Hanbal, w. 241 H/855 M).

Pengakuan madhhab-madhhab itu sebagai sama-sama benar dan patut diikuti telah mengukuhkan kembali paham dasar kaum Sunnah dan jamā'ah yang mengenal relativisme internal Islam, dan karena itu menyiapkan sikap-sikap yang lebih toleran dibanding dengan kelompok-kelompok Islam lainnya, seperti

Khawārij, Syi'ah dan juga Mu'tazilah.

Selain bidang yurisprudensi, tradisi Nabi (Sunnah) sebagai sumber data penyimpulan hukum dan ajaran agama pun mengalami pembakuan pencatatannya. Tidak lagi dibiarkan beredar bebas tanpa pengawasan, data tentang cerita dan hadis mengenai Rasulullah Saw itu kini diletakkan di bawah pengkajian yang kritis menurut metode penelitian ilmiah saat itu.

Metode dan teori tentang hadis (*'ilm muṣṭalaḥ al-ḥadīts*) memungkinkan klasifikasi data menjadi sedemikian otentiknya sehingga dianggap mendekati nilai al-Qur'an, sampai kepada yang palsu, hadis hasil rekayasa segelintir orang. Meskipun dapat mengesankan adanya semacam anakronisme dalam sejarah yurisprudensi Islam (secara teoritis, fikih dan ajaran-ajaran Islam lain harus berdasarkan Sunnah –-sesudah al-Qur'an-– tetapi kenyataannya madhhab-madhhab fikih telah tumbuh terlebih dahulu), namun pembakuan kondifikasi hadis itu merupakan tonggak utama konsolidasi kaum Sunnah.

Kondifikasi itu menstabilkan paham golongan terbesar umat, (*sawād al-'a'ḍam, jamā'ah*), yang sejak itu dengan tegas terbedakan dari golongan Islam lainnya dengan sebutan mapan sebagai kaum Jamaah dan Sunnah atau lebih konvensional, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,* yang secara popular lebih dikenal dengan

sebutan Sunni atau ASWAJA sebagai akronim popular dari *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Kini selain al-Qur'an, pada kelompok ini juga terdapat pegangan dasar tertulis baku lagi sebagai sumber sah pemahaman agama, yaitu kitab-kitab kumpulan hadis.

Yang paling penting dari kitab-kitab hadis tersebut adalah yang terkenal sebagai *al-Kutub al-Sittah* (kitab yang enam), yaitu berturut-turut oleh al-Bukhārī (w. 256 H/870 M), Muslim (273 H/875 M), Ibn Majah (273 H/886 M), Abu Dawūd (w. 279 H/886 M), al-Tirmidhi (w. 279 H/892 M) dan al-Nasa'i (w. 303 H/916 M). dari semuanya itu, kondifikasi hadis al-Bukhāri dianggap paling otentik, menyusul kemudian kondifikasi Muslim, dan keduanya secara bersama terkenal sebagai "dua kitab kondifikasi hadis yang otentik" (*al-Ṣaḥīḥain*).

Selain fikih dan hadis, konsolidasi kaum Sunni juga terjadi di bidang pemikiran teologis. Mekipun sampai dengan saat itu ilmu kalam terutama merupakan kesibukan kaum Mu'tazilah, namun lama kelamaan golongan Sunni pun menyertainya, karena keperluan mereka kepada pemikiran sistematis dan rasional tentang pokok-pokok paham keagamaan mereka. Bahkan desakan itu tidak saja mendorong mereka berpartisipasi dengan golongan lain dalam pemikiran kontemplatif falsafah.

Dalam bidang teologi itu konsolidasi kaum Sunni diwakili oleh karya-karya intelektual besar Islam

Abu Hasan al-Asy'ari (w. 324 H/935 M). Al-Asy'ari sendiri sesungguhnya dari segi latihan intelektual dan pahamnya adalah seorang Mu'tazilah. Tapi karena kecewa dengan beberapa noktah dalam pemikiran Mu'tazilah sebagaimana telah dijelaskan di atas, pada sekitar tahun 300 H/913 M atau ketika usia al-Asy'ari memasuki 40 tahun, meninggalkan aliran tersebut dan memeluk aliran umum umat, yaitu paham jama'ah dan Sunnah.

Fakta sejarah juga membuktikan bahwa di awal masa bergabungnya dengan kelompok jama'ah dan Sunnah yang ketika itu masih identik dengan kaum hadis atau Hanbali, ia mendapatkan kecurigaan luar biasa dari kelompok *Ahl al-Hadīts,* apakah kembalinya ia ke dalam kelompok Sunni tulus, atau hanya sebatas ingin menyusup ke dalam kelompok tersebut dengan ber*taqiyyah* (berpura-pura) menjadi Sunni. Agar ia mudah diterima dalam kelompok teologis Sunni yang ketika itu banyak didominasi oleh *Ahl al-Hadīts* yang literalis, maka Abu Hasan al-Asy'ari pun mengarang suatu kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* (Penjelasan Terhadap Pondasi Agama).[33]Di dalam buku ini pemahaman keagamaan al-Asy'ari sangat literalistik dan hampir tidak ada bedanya dengan kaum Hanbali atau *Ahl al-Hadīts*.

Setelah kondisi mulai stabil, sedikit demi sedikit al-Asy'ari mulai merevitalisasi pemahaman teologisnya

33 Abu Hasan al-Asy'ari, *āl-Ībānāḥ 'ān Ūṣūl āl-Diyānah,* cet. III, (Beirut: Maktabah al-'Ilmiyyah, 1986).

dengan cara persuasif ke dalam kelompok *Ahl* Ḥ*adīts,* maka terbitlah buku *Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām* (Anjuran Untuk Mempelajari Ilmu Kalam)[34] sebagai kritik atas metode berpikir *Ahl al-Ḥadīts* yang cenderung literalistik sehingga dianggap bisa terjerumus ke dalam paham antropomorfosis.

Setelah itu dia juga menulis buku lain yang mengkritik metode berpikir Mu'tazilah yang sangat liberal dalam menggunakan akal, sehingga mengalahkan *naṣ* al-Qur'an dan hadis, maka lahirlah kitab *al-Lumma' fī al-Rad 'alā Ahl al-Zaigh wa al-Bida'* (Pencerahan terhadap Kaum Sesat dan Pelaku Bid'ah), sebagai anti-tesis dari pemahaman keagamaan Mu'tazilah.

Dalam dua karya terakhir inilah, al-Asy'ari kemudian muncul sebagai penengah antara wahyu dan akal, antara kaum Hanbali yang terlalu naqlī dan kaum Mu'tazilah yang terlalu 'aqlī, yang kemudian pada akhirnya menjadi sistem berpikir di kalangan Sunni-Asy'ariah dalam menghadapi persoalan teologis dan segala aspek kehidupan.

c. Al-Māturīdī: Sunnī Rasionalis

Di samping aliran Asya'irah, timbul pula di Samarkand suatu aliran yang bermaksud juga menentang aliran Mu'tazilah dan didirikan oleh Abu Manṣūr al-

34 Abu Hasan al-Asy'ari, *Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām '*, (Kairo: Maktabah Jāmi'ah Dār al-'Ulūm, t.th).

Māturīdī (w. 333 H/944 M). Aliran ini kemudian dikenal dengan nama sekte al-Māturidiyah. Aliran ini tidak lah setradisional aliran al-Asy'ariah, akan tetapi tidak pula bersifat seliberal Mu'tazilah. Aliran ini nantinya terbagi dalam dua cabang Samarkand yang bersifat agak liberal dan cabang Bukhara yang bersifat taradisional.

Tidak banyak diketahui mengenai riwayat hidup Abu Manṣūr al-Māturīdī. Tetapi diketahui bahwa dalam fikih ia seorang penganut madhhab Hanafi dan paham-paham teologinya banyak persamaan dengan paham-paham yang diajukan oleh Abu Hanifah. Sistem pemikiran teologi yang dilahirkan al-Māturīdī termasuk dalam golongan teologi Sunni.

Sebagai pengikut Abu Hanifah yang banyak memakai rasio dalam pandangan keagamaannya, al-Māturīdī banyak juga terpengaruh untuk menggunakan akal dalam sistem teologinya. Sebagaimana paham al-Asy'ari, al-Māturīdī juga lahir sebagai reaksi terhadap aliran Mu'tazilah, walaupun antara keduanya terdapat perbedaan-perbedaan sebagaimana yang akan penulis jelaskan dalam bab III buku ini.

Selain Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Manṣur al-Māturīdī, seorang teolog dari Mesir juga bermaksud untuk menentang ajaran-ajaran kaum Mu'tazilah, bernama al-Ṭaḥāwī (w. 933 M) yang sebagaimana halnya dengan al-Māturīdīyah, ia juga pengikut dari

Abu Hanifah, pendiri madhhab Hanafi dalam lapangan hukum Islam (fikih). Tetapi ajaran-ajaran Ṭaḥāwī tidak menjelma sebagai aliran teologi dalam Islam. Selain itu karena pemikiran-pemikiran teologi al-Ṭaḥāwī sangat mirip dengan aliran pemikiran al-Māturīdiyah, maka hampir seluruh literatur teologi Islam meleburkan aliran al-Ṭaḥāwī dalam pembahasan aliran pemikiran al-Māturidiyah.

Dengan demikian aliran-aliran teologi penting yang timbul dalam Islam ialah aliran Khawārij, Murji'ah, Syi'ah, Mu'tazilah, al-Asy'ariah dan al-al-Māturīdiyah. Aliran-aliran Khawārij, Murji'ah dan Mu'tazilah tak mempunyai wujud lagi kecuali dalam sejarah. Yang masih ada sampai sekarang ialah aliran Ahli hadis (*Salafi, Wahabi*), al-Asya'irah dan al-al-Māturīdiyah yang pada satu sisi dikelompokkan ke dalam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Sunni, ASWAJA) yang sekarang berhadapan *vis to vis* dengan satu aliran lagi yang masih lestari sampai sekarang, yaitu Syi'ah.

Pembatasan Sunni kepada tiga kelompok ini juga selaras dengan apa yang pernah diutarakan Ibn al-Subki dalam *Syarḥ Aqīdah Ibn al-*Ḥā*jib,* bahwa *Ahl al-Sunnah wa al-Jam*ā*'ah* itu terdiri dari tiga kelompok, *Ahl al-Ḥadīts* (ahli hadis)*, Ahl al-Naẓar wa al-Aql,* (kaum skolastik-rasionalis) yaitu al-Asy'ariyah dan al-Māturidiyah dan yang terakhir adalah *Ahl al-Wijdān wa al-Kasyf* (kaum

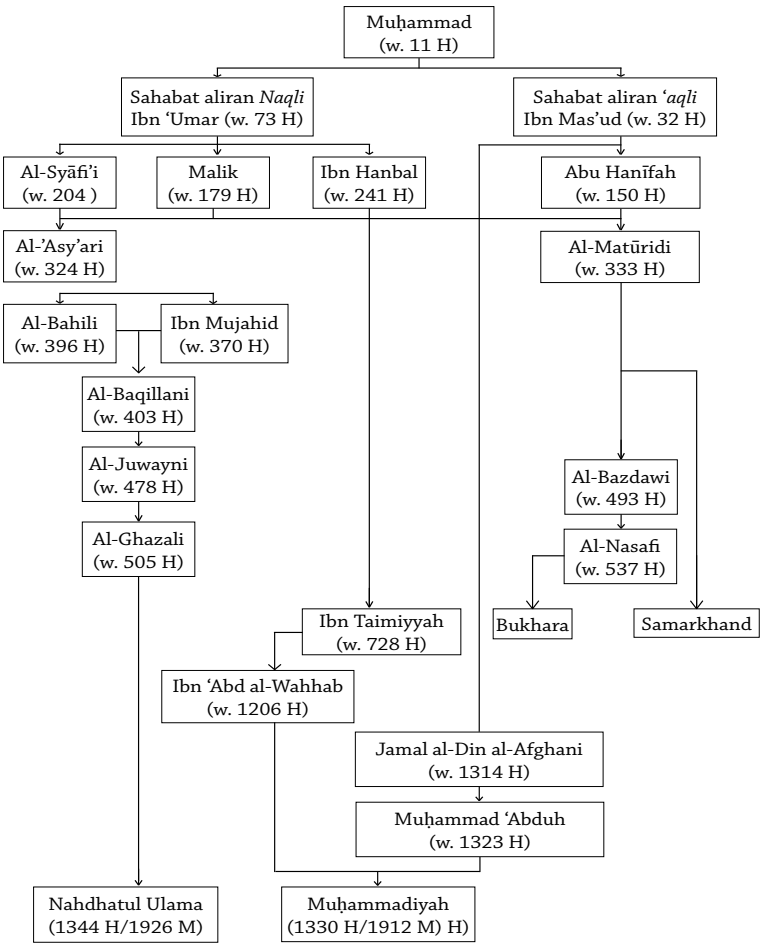
intuitif-metafisik), yaitu mereka yang disebut sebagai kaum Sufi, yang membedakan ketiga kelompok ini hanya pada metode *(al-ṭuruq*) dan prinsip-prinsip dasar beragama (*al-mabādi'*).

Kelompok *Ahl al-Ḥadīts* memegang wahyu dengan relatif ketat dan menggunakan metode *tafwī*ḍ (pelimpahan kewenangan interpretatif) hanya kepada Allah, sedangkan *Ahl al-Naẓar wa al-'aql* mencoba mendialogkan antara akal dan wahyu dan kelompok terakhir, karena merupakan aliran tasawuf maka pada mulanya mereka juga menggunakan metode-metode *Ahl al-Ḥadīts dan Ahl al-Naẓar wa al-'Aql,* tetapi pada akhirnya menggunakan pendekatan intuitif-metafisik.[35]Karena kelompok terakhir ini bukan bagian dari sekte teologis, maka dalam bab-bab selanjutnya penulis tidak akan menfokuskan pembahasanya, kecuali hanya sebagai data sekunder pelengkap data primer.[]

35 Ibn al-Subki, *Syarḥ Aqīdah Ibn al-Ḥājib,* cet. II, (Beirut: Dār al-Ma'arif, 1980), hlm. 76.

اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وإن ختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك. وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف. الأولى: أهل الحديث، ومعتقد مباديهم الأدلة السمعية – الكتاب والسنة والإجماع. الثانية: أهل النظر العلي وهم الأشعرية والحنفية (الماتريدية) وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدية، وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه، وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط والعقلية والسمعية في غيرها، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية إلا في مسائل. الثالثة: أهل الوجدان والكشف وهم الصوفية، ومباديهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية والكشف والإلهام في النهاية.

Bagan II: Akar Genealogi Paham Sunni



Bab 4

Ajaran Pokok Teologi Sunni

Dalam bidang akidah paham Asy-'ariyah adalah yang paling dominan dianut oleh umat Muslim Indonesia. Hal ini tidak terlepas pada 2 (dua) tinjauan. *Pertama,* karena Islam di Indonesia beraliran Sunni, sehingga tidak menganut akidah Syi'ah yang sering dihadapkan secara *vis a vis* dengan akidah Sunni pada saat ini. *Kedua,* karena Islam di Indonesia bermadhhab fikih Asy-Syafi'i. Seperti dimaklumi, madhhab Asy-Syafi'i dominan penganut akidah Asy-'ariyah.

Kondisi di atas tentu berbeda dari kaum Sunni yang bermadhhab fikih Hanafi yang mayoritas dianut oleh umat Islam di Asia Daratan. Sedang dalam bidang akidah

mereka ini sebagai penganut aliran akidah Māturīdī. Sementara kaum Sunni yang bermadhhab fikih Hanbali yang mayoritas dianut oleh umat Islam di semenanjung Arabia. Sedang dalam bidang akidah mereka yang berdomisili di wilayah ini dominan menganut akidah salafi, artinya tidak mengikuti paham akidah Asy-'ariyah atau Māturīdiyah.

Dalam konteks keindonesian, pembela setia paham Sunni yang berciri Asy-'ariyah adalah Nahdhatul 'Ulama (NU). Dan aroma keasy-'ariyahannya ini masih dapat dirasakan di dayah-dayah (pesantren-pesantren) yang berbasis NU hingga hari ini.

Sementara Muhammadiyah sebagai salah satu ormas Islam tertua di Indonesia, sebenarnya masih memegang teguh akidah Sunni-Asy-'ariyah. Akan tetapi, demi kemajuan mereka harus melakukan perubahan. Perubahan itu dilakukan dengan cara mengelaborasikan pemahaman Sunni-Asya'irah dengan pemikir-pemikir modernis. Misalnya, mengelaborasikan pemikiran Muhammad 'Abduh, Ibn Taimiyah dan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb. Berawal dari alasan inilah sebagian besar masyarakat Indonesia mengklaim bahwa Muhammadiyah itu sebagai salah satu institusi yang merepresentasikan akidah Sunni-Salafi di Indonesia.

Adapun akidah Sunni-Māturīdī, walaupun tidak dianut oleh masyarakat Muslim Indonesia. Tetapi,

semangat pikir rasional yang dikembangkan dalam aliran itu memiliki kemiripan yang signifikan dengan budaya berpikir akademis-rasionalis yang dikembangkan di kebanyakan universitas Islam di Indonesia. Oleh karena itu, dalam batas tertentu tidaklah berlebihan ketika penulis berasumsi universitas Islam di Indonesia sebagai perwakilan, Sunni-Māturīdiyah.

A. Sekte Asy-'ariyah

a. Profil Abu Hasan al-Asy'ari

Paham asy-'ariyah yang dimaksud dalam uraian ini adalah keseluruhan penjabaran simpul (*'aqīdah*) atau simpul-simpul (*'aqā'id*) kepercayaan Islam dalam ilmu kalam yang bertitik tolak dari rintisan seorang tokoh besar pemikir Islam yaitu Abū Ḥasan 'Ali al-Asy'ari dari Baṣrah, Iraq. Beliau ini seperti pernah disinggung dalam biografi sebelumnya lahir pada tahun 260/873 M dan wafat di Baghdad pada tahun 324/935 M. Jadi ia tampil sekitar 1 (satu) abad setelah Imam Asy-Syafi'i (w. 204/819 M.) atau setengah abad setelah al-Bukhāri wafat (w. 256/870 M.) atau hidup 19 (sembilan belas) tahun sebelum wafatnya al-Tirmidhi (w. 279/892 M.).

Dengan kata lain, al-Asy'ari itu muncul di waktu-waktu konsolidasi paham Sunnah di bidang fikih, dengan kodifikasi hadis yang menjadi bagian muthlaknya, telah mendekati penyelesaian. Dan, kehadiran al-Asy'ari waktu itu menjadi pelengkap konsolidasi paham Sunnah, yakni

melalui penalaran ortodoksnya di bidang keimanan atau akidah.

Mengapa penalaran al-Asy'ari disebut ortodoks. Karena pemikirannya lebih setia dan berpegang secara ketat kepada sumber-sumber dasar Islam. Misalnya, berpegang ketat kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi ketimbang penalaran kaum Mu'tazilah dan para filosof.

Meskipun Mu'tazilah dan filosof yang tersebut dalam analisa terakhir, tapi haruslah dipandang secara sebenarnya bahwa mereka itu tetap dalam bingkai Islam. Biarpun dalam pengembangan argumen-argumen keislamannya mereka lebih dominan kepada analogis filosofis Yunani.

Mengadopsi nalar filsafat Yunani yang dominan akan memberi ciri khas bagi pemikiran Mu'tazilah dan para filosof, sehingga mereka akan lebih dominan menta'wilkan atau menginterpretasikan metaforis teks-teks dalam al-Qur'an dan Sunnah yang mereka anggap *mutasyābihāt*. Misalnya, menginterpretasikan tentang Tuhan yang anthropomorphis, yakni Tuhan menyerupai manusia seperti punya tangan, mata, bertahta di atas singgasana atau *'arasy*, bersifat senang atau *riḍā,* murka atau *ghaḍab*, dendam atau *intiqām*, terikat waktu seperti menunggu atau *intiẓār* dan lain sebagainya.

Hal di atas tidak terlepas muncul karena kuatnya peranan dan unsur logika dan dialektika dalam penalaran

kaum Mu'tazilah dan para failasuf. Maka, sistem mereka disebut-disebut dalam ilmu kalam, yakni, ilmu logika atau dialektika. Padahal jika penalaran demikian merupakan sebuah teologi atau lebih tepat disebut teologi-rasional, teologi-dialektis atau teologi-spekulatif, kadang-kadang disebut juga dengan teologi-skolastik atau bisa juga disebut dengan teologi alami (*natural theology*), bahkan theisme falsafati (*philosophical theism*).[1]

Namun, penggunaan argumen-argumen logis dan dialektis tidak terbatas hanya kepada sekte mu'tazilah saja. Sekte sunni-asy-'ariyah juga banyak menggunakannya, meskipun metode *ta'wīl* yang menjadi salah satu akibat penggunaan itu hanya menduduki tempat sekunder dalam sistem akidah sunni- asy-'ariyah.

Kemampuan Abu Hasan 'Ali al-Asy'ari dalam menggunakan argumen-argumen logis dan dialektis ia dapatkan dari latihan dan pendidikannya tatakala ia masih sebagai seorang mu'tazilah. Kemudian, pada usia 40 (empat puluh tahun), menyatakan diri lepas atau keluar dari paham lamanya, dan bergabung dengan paham kaum hadis (*ahl al-hadīts*) yang dipelopori oleh kaum Hanbali, yang bertindak sebagai pegemang bendera ortodoksi, sehingga sering diisyaratkan sebagai kaum Sunni *par excellence,* yang di kemudian hari corak dan model pemikiran akidah mereka direvitalisasi oleh sunni-

1 William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument,* (New York: Bernes & Noble, 1979), hlm. 4.

salafi.

Namun demikian, walaupun telah menyatakan diri keluar dari Mu'tazilah tampaknya al-Asy'ari tidak mungkin dengan serta merta melepaskan diri dari metode logis dan dialektis Mu'tazilah. Hal ini dapat dilihat ketika ia mulai mendukung dan membela paham *Ahl al-Hadits*. Karena masih dipengarui oleh analogi dan metodologinya itu, mula-mula al-Asy'ari tetap mencurigakan bagi *Ahl al-Hadīts*. Maka, dalam kesempatan itulah al-'Ays'ari menulis sebuah risalah yang penting, *Istiḥsān al-Khawḍ fī 'Ilm al-Kalām*. Artinya, anjuran untuk mempelajari ilmu kalam, yakni ilmu logika.

Karena ilmu logika formal, atau silogisme, dipelajari orang-orang Muslim dari Aristoteles, maka dalam bahasa Arab disebut juga secara lengkap sebagai *al-Manṭīq al-Aristī* (logika Aristoteles), pemikiran ilmu kalam dengan ciri utama pendekatan rasional-deduktif. Segi ini pada umumnya, dan segi-segi tertentu konsep dalam kalam pada khususnya, merupakan alasan kritik dan penolakan oleh kaum Hanbali atas kalam, termasuk yang dikembangkan oleh sekte Asy-'ariyah, dengan kontroversi dan polemik yang masih berlangsung sampai hari ini.

Walaupun demikian, sungguh sangat menarik bahwa dalam pergumulan pemikiran yang sengit di

bidang teologi itu, akhirnya Abu Hasan al-Asy'ari dari Baṣrah tersebut memperoleh kemenangan besar, jika bukan terakhir atau final. Ini terutama sejak tampilnya al-Ghāzalī sekitar 2 (dua) abad setelah al-Asy'ari, yang dengan kekuatan argumennya yang luar biasa, disertai contoh kehidupannya yang penuh zuhud, mengembangkan paham al-Asy'ari menjadi standar paham ortodoks atau Sunni dalam akidah.

Karena itu, seperti telah disinggung sebelumnya bahwa pada saat sekarang ini, untuk sebagian besar kaum Muslim seluruh dunia, paham al-Asy'ari adalah identik dengan paham Sunni bahkan lebih dari itu bahwa ilmu kalam pun sekarang menjadi hampir terbatas hanya kepada metode penalaran al-Asy'ari.

Maka, dilihat dari kadar penerimaannya oleh sedemikian besar dari kaum Muslim, dan dari bagaimana penerimaan itu melintasi batas-batas kemadhhaban dalam fikih, paham akidah al-Asy'ari adalah paham yang paling luas menyebar dalam dunia Islam, sehingga al-Asy'ari bisa disebut sebagai pemikir Islam klasik yang paling sukses.

Tidak ada tokoh pemikir dalam Islam yang dapat mengklaim sedemikian banyak penganut dan sedemikian luas pengaruh buah pikirannya seperti Abu al-Hasan 'Ali al-Asy'ari. Maka, sebutan yang paling umum untuk tokoh ini ialah *Syaikh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,* sebagaimana

senantiasa digunakan pada lembaran judul karya-karyanya yang cukup banyak dan kini telah diterbitkan.

b. Ajaran Pokok Sunni - al-Asy'ari

Sesungguhnya letak keunggulan sistem al-Asy'ari atas lainnya adalah dari aspek metodologisnya. Metologi yang digunakan al-Asy'ari itu dapat diringkaskan sebagai jalan tengah antara berbagai ekstrimitas. Maka, ketika menggunakan metodologi *manṭīq* atau logika Aristoteles, ia tidaklah menggunakannya sebagai kerangka kebenaran itu *an sich* (seperti terkesan hal itu ada para filosof), melainkan sekedar alat untuk membuat kejelasan-kejelasan, dan itu pun hanya dalam urutan sekunder.

Sebab, bagi al-Asy'ari selaku pendukung Sunnah berpandangan bahwa yang primer ialah teks-teks suci sendiri baik itu dari al-Qur'an maupun Sunnah sendiri dan baik menurut makna literal harfiahnya atau makna kontekstualnya. Hasilnya adalah suatu jalan tengah antara metode harfiah kaum Hanbali dan metode *ta'wīlī* (interpretatif) kaum Mu'tazilah.

Di tengah-tengah berkecamuknya dengan hebat polemik dan kontroversi dalam dunia intelektual Islam saat itu, metode yang ditempuh al-Asy'ari merupakan jalan keluar yang memuaskan bagi banyak pihak. Itulah alasan utama penerimaan paham al-Asy'ari hampir secara universal, dan itu pula sekarang yang membuatnya begitu kukuh dan awet sampai sekarang.

Meskipun begitu, inti pokok paham al-Asy'ari ialah Sunnisme. Hal ini ia kemukakan sendiri dalam bukunya yang sangat bagus dan sistematis, yaitu *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* (pendapat-pendapat kaum Islam dan perselisihan kaum bersembahyang), sebuah buku heresigrafi (catatan tentang berbagai penyimpangan atau bid'ah) dalam Islam yang sangat dihargai karena kejujuran dan obyektifitas dan kelengkapannya.

Dalam meneguhkan pahamnya sendiri, terlebih dahulu al-Asy'ari menuturkan paham *Ahl al-Hadīts* seperti yang dianut oleh kaum Hanbali, kemudian mengakhirinya dengan penegasan bahwa ia mendukung paham itu dan menganutnya. Untuk memperoleh gambaran yang cukup lengkap tentang hal yang sangat penting ini, di sini dikutip beberapa persoalan mendasar dari keterangan al-Asy'ari yang dimaksud: "keseluruhan yang dianut para pendukung hadis dan Sunnah ialah: mengakui adanya Allah, para malaikat, kitab-kitab suci, rasul-rasul, dan semua yang datang dari sisi Allah dan yang dituturkan oleh para tokoh terpercaya berasal dari Rasulullah Saw. tanpa merasa menolak sedikit pun juga dari itu semua. Dan Allah *Subḥānahu* adalah Tuhan Yang Maha Esa, Unik (tanpa bandingan), tempat bergantung semua makhluk, tiada Tuhan selain Dia, tidak mengambil isteri, tidak juga anak; dan bahwa Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya; dan bahwa surga itu nyata, neraka

itu nyata, dan hari kiamat pasti datang tanpa diragukan lagi, dan bahwa Allah membangkitkan orang yang ada dalam kubur.

Dan bahwa Allah *subḥānahu* ada di atas *'Arasy* (singgasana), sebagaimana difirmankan Tuhan (QS Thaahaa (20): 5), "Dia Yang Maha Kasih, bertahta di atas Singgasana". Dan bahwa Dia mempunyai dua tangan tanpa bagaimana (*bi lā kayfa*) sebagaimana difirmankan Tuhan (QS. Ash-Shaaffat (37): 75), "Aku menciptakan dengan kedua tangan-Ku." dan juga firman-Nya (QS. Al-Maidah (5): 64), "Bahkan kedua tangan-Nya itu terbuka lebar". Dan Dia itu mempunyai dua mata tanpa bagaimana, sebagaimana difirmankan (QS. Al-Qamar (54): 14), "Ia (kapal) itu berjalan dengan mata kami". Dan Dia itu mempunyai wajah, sebagaimana difirmankan (QS. Ar-Rahman (55): 27), "Dan tetap kekallah Wajah Tuhanmu Yang Maha Agung dan Maha Mulia."

Dan nama-nama Allah itu tidak dapat dikatakan sebagai lain dari Allah sendiri, seperti dikatakan oleh kaum Mu'tazilah dan Khawārij. Mereka (*Ahl al-Sunnah*) juga mengakui bahwa pada Allah *subḥānahu* ada pengetahuan (*'ilm*), sebagaimana difirmankan (QS. An-Nisaa' (4): 166), "Diturunkan-Nya ia (al-Qur'an) dengan pengetahuan-Nya". Dan juga firman-Nya (QS. Al-Faatir (35): 11), "Dan tidaklah ia (wanita) mengandung (bayi) perempuan, juga tidak melahirkannya, kecuali dengan

pengetahuan-Nya."

Mereka (*Ahl al-Sunnah*) menetapkan sifat mendengar (*al-sam'*) dan melihat (*al-baṣar*), dan tidak menafikan kedua sifat ini dari Allah, sebagaimana kaum Mu'tazilah menafikan keduanya. Dan mereka juga menetapkan kekuatan (*al-quwwah*) kepada Allah, sebagaimana difirmankan-Nya (QS. Fushshilat (41): 15), "dan tidaklah kalian melihat Allah lah yang telah menciptkan mereka (manusia), dan Dia lebih besar kekuatan-Nya dibandingkan mereka".

Mereka (*Ahl al-Sunnah*) juga berpendapat bahwa tidak ada kebaikan atau keburukan di bumi kecuali yang dikehendaki oleh Allah, dan segala sesuatu terjadi dengan kehendak Allah, sebagaimana difirmankan oleh Dia Yang Maha Tinggi dan Maha Agung (QS. At-Takwir (81): 29), "Dan kamu (manusia) tidaklah (mampu) menghendaki sesuatu jika tidak Allah mengehendakinya". Dan sebagaimana diucapkan oleh orang-orang Muslim (QS. At-Takwir (81): 69), "Apa pun yang dikehendaki Allah akan terjadi, dan apa pun yang tidak dikehendaki-Nya tidak akan terjadi".

Mereka juga berpendapat bahwa tidak seorang pun mampu melakukan sesuatu sebelum Dia (Allah) melakukannya, juga tidak seorang pun mampu keluar dari pengetahuan Allah, atau melakukan sesuatu yang Allah mengetahui bahwa ia tidak melakukannya.

Mereka mengakui bahwa tidak ada pencipta selain Allah, dan bahwa keburukan para hamba (manusia) diciptakan oleh Allah, dan bahwa semua perilaku manusia diciptakan Allah *'azza wa jalla*, dan bahwa manusia itu tidak berdaya menceritakan sedikit pun dari padanya.

Dan bahwa Allah memberi petunjuk kepada kaum beriman untuk taat kepada-Nya, serta menghinakan kaum kafir. Allah mengasihi kaum beriman, memperhatikan mereka, membuat mereka orang-orang shaleh, membimbing mereka, dan Dia tidak mengasihi kaum kafir, tidak membuat mereka saleh, serta tidak membimbing mereka. Seandainya Allah membuat mereka saleh, tentulah mereka menjadi ṣaleh, dan seandainya Allah membimbing mereka tentulah mereka menjadi berpetunjuk.

Dan Allah *subḥānahu* berkuasa membuat orang-orang kafir itu saleh, mengasihi mereka sehingga menjadi beriman; tetapi Dia berkehendak untuk tidak membuat mereka saleh dan (tidak) mengasihi mereka sehingga menjadi beriman, melainkan Dia berkehendak bahwa mereka itu kafir adanya seperti Dia ketahui, menghinakan mereka, menyesatkan mereka dan mematerai hati mereka.

Dan bahwa baik dan buruk dengan keputusan (*qaḍā'*) dan ketentuan (*qadar*) Allah, dan mereka (*Ahl al-Sunnah*) beriman kepada *qaḍā'* dan *qadar* Allah itu, yang

baik dan yang buruk, serta yang manis dan yang pahit. Mereka juga beriman bahwa mereka tidak memiliki pada diri mereka sendiri (memberi) manfaat atau mudharat, kecuali dengan yang dikehendaki Allah, sebagaimana difirmankan-Nya, dan mereka (*Ahl al-Sunnah*) itu menyerahkan segala perkaranya kepada Allah *subḥānahu* dan mengakui adanya kebutuhan kepada Allah dan setiap waktu serta keperluan kepada-Nya dalam setiap keadaan.[2]

Selanjutnya al-Asy'ari menuturkan pokok-pokok pandangan Sunni lainnya seperti bahwa al-Qur'an adalah kalam Ilahi yang bukan makhluk, bahwa kaum beriman akan melihat Allah di surga "seperti melihat bulan purnama di waktu malam", bahwa *Ahl al-Qiblah* (orang beriman yang melakukan salat menghadap kiblat ke Mekkah) tidak boleh dikafirkan meskipun melakukan dosa besar seperti mencuri, berzina, bahwa Nabi akan memberi syafa'at kepada umatnya, termasuk kepada mereka yang melakukan dosa-dosa besar, bahwa iman menyangkut ucapan dan perbuatan yang kadar ukurannya fluktuatif, bisa naik dan bisa turun. Bahwa nama-nama Allah adalah Allah itu sendiri (bukan sesuatu yang wujudnya terpisah dari zat Allah).

Bahwa seseorang yang berdosa besar tidak mesti dihukumi masuk neraka, sebagaimana seseorang yang

2 Abu Hasan 'Ali ibn Isma'il al-Asy'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn, taḥqīq:* Muḥy al-Dīn 'Abd al-Hamid, jilid. I, cet. I, (Beirut: Maktabah al- 'Asy'ariyah, 1990), hlm. 345-346.

bertawhid tidak mesti dihukumi masuk surga sampai Allah sendiri yang menentukan. Dan bahwa Allah memberi pahala kepada siapa saja yang dikehendaki dan memberi siksaan kepada siapa saja yang dikehendaki, bahwa apa saja yang sampai ke tangan kita dari Rasulullah Saw. melalui riwayat yang terpercaya harus diterima, tanpa boleh bertanya: "bagaimana?" atau pun "mengapa?", karena semuanya itu bid'ah.

Juga bahwa Allah tidak memerintahkan kejahatan, melainkan melarangnya: dan Dia memerintahkan kebaikan dengan tidak meridhai kejahatan, meskipun Dia menghendaki kejahatan itu. Dan bahwa keunggulan para sahabat Nabi seperti manusia pilihan Allah harus diakui, dengan menghindarkan diri dari pertengkaran tentang mereka, besar maupun kecil, dan bahwa urutan keunggulan dan keutamaan Khalifah yang empat ialah pertama-tama Abu Bakar, kemudian, 'Umar, disusul 'Ustman, dan diakhiri dengan 'Ali.

Selanjutnya, masih menurut al-Asy'ari, paham Sunni juga mengaharuskan taat mengikuti imam atau pemimpin, dengan bersedia melakukan shalat sebagai ma'mum dibelakang mereka, tidak peduli apakah mereka itu orang baik atau pun orang jahat.

Disebutkan pula, bahwa kaum Sunni mempercayai akan munculnya Dajjal di akhir zaman kelak, dan bahwa Nabi 'Isa al-Masīh akan membunuhnya. Lalu

ditegaskannya pula bahwa *Ahl al-Sunnah* itu berpendapat harus menjauhi setiap penyeru bid'ah; harus rajin membaca al-Qur'an, megkaji Sunnah dan mempelajari fikih dengan rendah hati, tenang, dan budi yang baik; harus berbuat banyak kebaikan dan tidak menyakiti orang; harus meninggalkan gunjingan, adu domba dan umpatan, dan "kelewatan batas" dalam mencari makan dan minum!.

Demikikian kutipan sebagian dari keterangan al-Asy'ari yang panjang lebar. Pada akhir keterangannya itu, al-Asy'ari menyatakan, "Dan kita pun berpendapat seperti semua pendapat mereka (*Ahl al-Sunnah*) yang telah kita sebutkan itu, dan kepadanyalah kita bermadhhab".[3]

3 Abu Hasan 'Ali ibn Isma'il al-Asy'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyīn...,* hlm. 345-350. Untuk menambah keyakinan pembaca terhadap apa yang sudah penulis kutip di atas, penulis juga menyertakan teks Arab sebagaimana yang dituluskan al-Asy'ari:

هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة

جملة ما عليه أهل الحديث والسنة: الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله, وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يردون من ذلك شيئا، وأن الله – سبحانه – إله واحد فرد صمد، لا إله غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولدا، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن الجنة حق، وأن النار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور. وأن الله – سبحانه – على عرشه، كما قال (55 : 02) : (الرحمن على العرش استوى)، وأن له يدين بلا كيف, كما قال (83 : 87) (خلقت بيدي)، وكما قال (5 : 46) : (بل يداه مبسوطتان)، وأنه له عينين بلا كيف، كما قال (45 : 41) : (تجري بأعيننا)، وأن له وجها، كما قال (55 : 72) : (ويبق وجه ربك ذو الجلال والإكرام). وأن أسماء الله لا يقال: إنها غير الله، كما قالت المعتزلة والخوارج، وأقروا أن الله – سبحانه – علما كما قال (4 : 66) : (أنزله بعلمه)، وكما قال: (53 : 11) : (وما تحمل من أنثى، ولا تضع إلا بعلمه). وأثبتوا السمع والبصر، ولم ينفوا ذلك عن الله ، كما نفته المعتزلة، وأثبتوا لله القوة، كما قال (14 : 51) :(أولم أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة).

وقالوا : إنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر، إلا ما شاء الله، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله، كما قال عز وجل، (18 : 96) : (وما تشاءون إلا أن يشاء الله)، وكما قال المسلمون: ما شاء الله كان، وما لا يشاء لا يكون. وقالوا: إن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله، أو يكون أحد يقدر أن يخرج

عن علم الله، أو أن يفعل شيئا علم الله أنه لا يفعله. وأقروا أنه لا خالق إلا الله، وأن سيئات العباد يخلقها الله، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل، و،أن العباد لا يعدرون أن يخلقوا [منها] شيئا. وأن الله وفق المؤمنين الطاعة، وخذل الكافرين، ولطف بالمؤمنين، ونظر لهم، وأصلحهم، وهداهم، ولم يلطف بالكافرين، ولا أصلحهم، ولا هداهم، ولو أصلحهم لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتدين. وأن الله – سبحانه – يقدر أن يصلح الكافرين، ويلطف بهم، حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن لا يصلح الكافرين، ويلطف بهم، حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وحذلهم، وأضالهم، وطبع على قلوبهم. وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، ويؤمنون بقضاء الله وقدره، وخيره وشره، حلوه ومره، ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا، إلا ما شاء الله، كما قال، ويلجئون أمرهم إلى الله – سبحانه – ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت، والفقر إلى الله في كل حال. ويقولون: إن الله – سبحانه – يرى بالأبصار يوم القيامة، كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون، ولا يراه الكافرون، لأنهم عن الله محجوبون، قال الله عز وجل (38 : 51) : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون)، وإن موسى – عليه السلام – سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا، وإن الله – سبحانه – تجلى للجبل، فجعله دكا، فأعمله بذلك أنه لا يراه في الدنيا، بل يراه في الآخرة. ولا يكفرون أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه، كنحو الزنا والسرقة، وما أشبه ذلك من الكبائر، وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون، وإن ارتكبوا الكبائر. والإيمان – عندهم – هو الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وبالقدر خيره وشره، حلوه ومرة، وأن ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم، و [أن] ما أصابهم لم يكن ليخطئهم. والإسلام هو: أن يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، على ما جاء في الحديث، والإسلام عندهم غير الإيمان. ويقرون بأن الله – سبحانه – مقلب القلوب. ويقرون بأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ولا يقولون: مخلوق ولا غير مخلوق، ويقولون: أسماء الله هي الله، ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين حتى يكون الله – سبحانه – ينزلهم حيث شاء، ويقولون: أمرهم إلى الله، إن شاء عذبهم، وإن شاء غفر لهم، ويؤمنون بأن الله – سبحانه – يخرج قوما من الموحدين من النار، على ما جاءت به الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وينكرون الجدل، والمراء في الدين، والخصومة في القدر، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل، ويتنازعون فيه من دينهم، بالتسليم للروايات الصحيحة، ولما جاءت به الأثار التي رواها الثقات، عدلا عن عدل، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يقولون: كيف ؟، ولا لم ؟، لأن ذلك بدعة. ويقولون: إن الله لم يأمر بالشر، بل نهى عنه، وأمر بالخير، ولم يرض بالشر، وإن كان مريدا له. ويعرفون حتى السلف الذين اختارهم الله – سبحانه – لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم، ويأخذون بفضائلهم، ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم، ويقدءون أبا بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليا، رضي الله عليهم. ويقرون أنهم الخلفاء الراشدون المهديون أفضل الناس كلهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم. ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن الله – سبحانه – ينزل إلى السماء الدينا فيقول: هل من مستغفر ؟ ،كما جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال الله عز وجل (4 : 95) : (فإن تنازعتم في شي فردزه إلى الله والرسول) ويرؤن اتباع من سلف من أئمة الدين، وألا يبتدعون في دينهم ما لم يأذن به الله. ويقرون أن الله – سبحانه يجيء يوم القيامة كما قال (98 : 22) : (وجاء ربك والملك صفا صفا)، وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال (05 : 61) : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد). ويرون العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام، بر وفاجر، ويثبتون المسح على الخفين سنة، ويرونه في الحضر والسفر. ويثبتون فرض الجهاد للمشركين منذ بعث الله نبيه – صلى الله عليه وسلم – إلى آخر عصابة تقاتل الدجال، وبعد ذلك. ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، وألا يخرجوا عليهم بالسيف، وألا يقاتلوا في الفتنة، ويصدقون بخروج الدجال، وأن عيسى بن مريم يقتله. ويؤمنون بمنكر ونكير، والمعراج، والرؤيا في المنام، وأن الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل إليهم. ويصدقون بأن في الدنيا سحرة، وأن الساحر كافر، كما قال الله تعالى، وأن السحر كائن موجود في

Dari kutipan tentang paham *Ahl al-Sunnah* yang dijabarkan oleh al-Asy'ari di atas – dan ia menganut dan mendukungnya – dapat kita baca pandangan tentang perilaku manusia, termasuk tentang kebahagiaan dan kesengsaraannya, yang bernada sikap pasrah kepada nasib (*fatalism*). Sebenarnya al-Asy'ari bukanlah seorang penganut Jabariyah, sehingga dapat disebut sebagai seorang fatalis.

Tetapi ia juga bukanlah seorang Qadariyyah yang berpaham tentang kemampuan penuh manusia untuk menentukan perbuatannya sendiri, seperti sekte Mu'tazilah dan Syi'ah. Al-Asy'ari ingin menengahi antara kedua paham yang bertentangan itu, sebagaimana dalam bidang metodologi ia telah menengahi antara kaum Hanbali yang sangat *naqli* (hanya berdasar teks-teks suci dengan pemahaman harfiah dan literistik) dan kaum Mu'tazilah yang sangat *'aqli* (bertumpu pada akal dan rasionalitas).

الدنيا. ويرون الصلاة على كل من مات من أهل القبلة برهم وفاجرهم وموارئتهم. ويقرون أن الجنة والنار مخلوقتان. وأن من مات مات بأجله، وكذلك من قتل قتل بأجله.

وأن الأرزاق من قبل الله – سبحانه – يرزقها عباده، حلالا كانت أم حراما. وأن الشيطان يوسوس للإنسان ويشككه ويتخبطه. وأن الصالحين قد يجوز أن يخصهم الله بآيات تظهر عليهم. وأن السنة لا تنسخ بالقرآن وأن الأطفال أمرهم إلى الله: إن شاء عذبهم، وإن شاء فعل بهم ما أراد. وأن الله عالم العباد عاملون، وكتب أن ذلك يكون، وأن الأمور بيد الله.

ويرون الصبر على حكم الله، والأخذ بما أمر الله به، والانتهاء عما نهى الله عنه، وإخلاص العمل، والنصيحة للمسلمين، ويدينون بعبادة الله في العابدين، والنصيحة لجماعة المسلمين، واجتناب الكبائر والزنا وقول الزور والعصبية والفخر والكبر والإزراء على الناس والعجب. ويرون مجانبة كل داع إلى بدعة، والتشاغل بقراءة القرآن وكتابة الآثار، والنظر في الفقه مع التواضع والاستكانة وحسن الخلق وبذل المعروف وكف الأذى وترك الغيبة والنميمة والسماية وتفقد المأكل والمشرب. فهذه جملة ما يأمرون به، ويستملون نه، ويرونه. وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وبه نستعين، وعليه نتوكل، وإليه المصير.

Dalam usahanya menengahi antara Jabariyyah dan Qadariyyah itu, Abu Hasan al-Asy'ari tanpil dengan konsep *kasb* (perolehan, *acquisition*) yang cukup rumit. Berikut ini 3 (tiga) bait syair tentang definisi *kasb*, dari kitab *Jawharah al-Tawḥīd,* salah satu *teks book* standar dalam paham Sunni-Asyā'irah:

1. Bagi kita, hamba (manusia) dibebani *kasb*;
2. Namun *kasb* itu, ketahuilah, tidak akan berpengaruh;
3. Maka manusia tidaklah terpaksa, dan tidak pula bebas;
4. Dan tidak pula masing-masing itu berbuat dengan kebebasan;
5. Jika Dia (Allah) memberi pahala kita maka semata karena murah-Nya;
6. Dan jika Dia menyiksa kita maka semata karena adil-Nya.[4]

Jadi, jelasnya, manusia tetap dibebani kewajiban melakukan *kasb* memalui ikhtiyarnya, namun hendaknya ia ketahui bahwa usaha itu tak akan berpengaruh apa-apa kepada kegiatannya. Karena kewajiban usaha atau *kasb* itu, maka manusia bukanlah dalam keadaan tak berdaya

4 Ibrahim al-Laqqāni, *Sabīl al-'Abīd 'alā Jawharah al-Tawḥīd,* cet. III, (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 1998), hlm. 146, 149, 150 dan 156.

وعندنا للعبد كسب كلها # ولم يكن مؤثرا فتعريفا
فليس مجبورا ولا إختيارا # وليس كلا يفعل اختيارا
فإن يثبنا فبمحض الفضل # وإن يعذب فبمحض العدل.

seperti kata kaum Jabariyyah tapi karena usahanya ternyata tidak berpengaruh apa-apa kepada kegiatannya, maka ia pun bukanlah makhluk bebas yang menentukan sendiri kegiatannya seperti kata kaum Qadariyyah. Dan jika Allah memberi pahala (masuk surga), maka itu hanyalah karena kemurahan-Nya (bukan karena amal perbuatan manusia), dan jika menyiksa kita (masuk neraka) maka itu hanyalah karena keadilan-Nya (juga bukan karena semata perbuatan manusia).

Kutipan di atas menggambarkan betapa sulitnya memahami konsep *kasb* dalam paham Sunni-Asyā'irah. Maka, tidak heran konsep itu menjadi sasaran kritik tajam para pemikir lain, termasuk Ibn Taimiyah, yang menganggapnya sebagai salah satu keanehan atau absurditas dalam ilmu kalam. Ibn Taimiyah malah mengubah syair yang dapat dipandang sebagai tandingan konsep *kasb* Sunni-Asyā'irah:

Tidak ada jalan keluar bagi manusia dari ketentuan-Nya. Namun manusia tetap mampu memilih yang baik dan yang buruk. Jadi bukannya ia itu terpaksa tanpa kemauan. Melainkan ia berkehendak dengan terciptanya kemauan (dalam dirinya).[5]

Begitulah, Ibn Taimiyah melihat bahwa dalam

5 Syair ini dikutip dari 'Abd al-Salam Hasyim Hafiẓ, āl-Īmām Ībn Ṭāīmī-yāḥ, cet. I, (Kairo: Musṭafa al-Halabi, 1969), hlm. 15.

ولا مخرج للعبد عما قضى # ولكنه مختار حسن وسيئة
فليس بمجبور عظيم الإرادة # ولكنه شاء بخلق الإرادة

proses perkembangan paham Sunni-Asyā'irah, konsep *kasb* yang sulit dipahami itu telah menjerumuskan para pengikutnya kepada sikap yang lebih mengarah kepada Jabaraiyyah, tidak lagi berada pada jalan tengah sebagaimana yang dikendaki oleh pendiri sekte Sunni ini Abu Hasan al-Asy'ari.

Ibn Taimiyah sendiri, karena menolak baik sekte Jabariyyah maupun Qadariyyah, juga ternyata setia dengan konsep "jalan tengah" Abu Hasan al-Asy'ari, hal ini sebagaimana dengan jelas terlihat di dalam syair di atas, konsep bahwa Allah telah menciptakan dalam diri manusia kehendak (*irādah*), yang dengan *irādah* tersebut manusia mampu memilih jalan hidupnya, yang baik maupun yang buruk.

Di samping menuturkan *'Aqīdah Ahl al-Sunnah*, al-Asy'ari juga mengembangkan suatu alur argumen logis dan dialektis, sebagaimana yang ia pelajari dari para guru Mu'tazilah. Dan pengembangannya oleh al-Asy'ari, yang kemudian dikembangkan lagi oleh para pengikutnya, terutama al-Ghazali, menjadi tumpuan kekuatan paham Sunni-Asyā'irah sebagai doktrin dalam akidah Islam Sunni. Praktis semua *nuktah* kepercayaan dalam Islam ia dukung dengan argumen-argumen logis dan dialektis, sebagian bahkan tidak lagi merupakan kelanjutan argumen yang telah ada sebelum ia sendiri, melainkan menjadi konstribusinya yang orisinil dalam pemikiran keislaman.

Sebagaimana halnya dengan setiap pembahasan teologis, pusat argumentasi kalam al-Asy'ari berada pada upanya untuk membuktikan adanya Tuhan yang menciptakan seluruh jagad raya, dan bahwa jagad raya itu ada karena diciptakan Tuhan "dari ketiadaan" (*al-ījād min al-'adam, creatio ex nihilo*). Karena tidak mungkin memaparkan keseluruhan argumentasi kalam itu. Maka, di sini dikutipkan penjelasan sarjana Muslim modern, al-Alousī, tentang argumen kalam berkenaan dengan penciptaan alam raya ini. Menurut al-Alousī, ada enam argumen yang digunakan para tokoh ilmu kalam untuk membuktikan tidak abadinya alam semesta ini:

Pertama, Argumen dari sifat berlawanan benda-benda sederhana (*basīṭ*): unsur-unsur dasar alam semesta (tanah, air, api, udara dan lain sebagainya) semuanya saling berlawanan, namun kita dapati dalam kenyataan tergabung (*murakkab*); pengabungan itu memerlukan sebab, yaitu pencipta.

Kedua, Argumen dari pengalaman: Penciptaan dari ketiadaan (*al-ījād min al-'adam, creatio ex nihilo*) tidaklah berbeda dari pengalaman kita. sebab, melalui perubahan, bentuk lama hilang dan bentuk baru muncul dari ketiadaan.

Ketiga, Argumen dari adanya akhir untuk gerak, waktu, dan obyek-obyek temporal: gerak tidak mungkin berasal dari masa tak berpermulaan, sebab mustahil

bagi gerak itu mundur dalam waktu secara tak terhingga (*tasalsul, infinite, temporal regrees*), sebab bagian yang terhingga tidak mungkin ditambahkan satu sama lain untuk menghasilkan keseluruhan yang tak terhingga; karena itu jagad dan gerak tentu mempunyai permulaan. Atau gerak tidak mungkin ada dari awal tanpa permulaan (*azal, eternity*).

Sebab mustahil bagi gerak itu mundur dalam waktu secara tak terhingga, karena sesuatu yang tak terhingga tidak dapat dilintasi. Atau jika pada suatu titik di waktu mana pun, deretan tak terhingga, telah berlangsung, maka pada titik tertentu sebelumnya hanya suatu deretan terhingga saja yang telah berlangsung; tetapi titik tertentu itu terpisah dari lainnya oleh suatu sisipan yang terhingga; oleh karena itu, seluruh deretan waktu itu terhingga dan diciptakan.

Keempat, Argumen dari keterhinggaan jagad: karena jagad ini tersusun dari bagian-bagian yang terhingga, maka ia pun terhingga pula; segala sesuatu yang terhingga adalah sementara; oleh karena itu jagad adalah sementara, yakni, mempunyai suatu permulaan dan diciptakan.

Kelima, Argumen dari kemungkinan (*imkān, contingency*): jagad ini tidaklah (secara rasional) pasti terwujud; oleh karena itu harus terdapat faktor penentu (*mukhaṣṣīṣ, murajjīḥ*) yang membuat jagad itu terwujud,

yaitu pencipta.

Keenam, Argumen dari kesementaraan (*ḥudūts, temporality*): benda tidak mungkin lepas dari kejadian (*'araḍ, accident*) yang bersifat sementara; apa pun yang tidak dapat terwujud kecuali dengan hak yang bersifat sementara tentu bersifat sementara pula; karena itu seluruh jagad raya adalah sementara (*ḥadīts*) dan tentu telah terciptakan (*muḥdats*).

Sebagaimana yang telah penulis isyaratkan di atas, bahwa sebagian dari argumen itu diwarisi para pemikir Muslim dari falsafah Yunani (Hellenisme). Beberapa failasuf Islam seperi Ibn Rusyd dan al-Suhrawardi memang menyebutkan nama Yaḥhā al-Nāwī (John Philoponus, meninggal sekitar tahun 580 M.), seorang pemikir Kristen dari Iskandariyah, Mesir, telah merintis argumen "kalām" untuk adanya Tuhan dan terciptanya alam raya. Namun di tangan kaum Muslim, khususnya para penganut paham Sunni-Asy-'ariah, dan lebih khusus lagi al-Ghazali, argumen itu berkembang seperti ringkasan al-Alousī di atas, dan menjadi salah satu segi konstribusi alam fikiran Islam yang paling orisinil kepada khazanah pemikiran intelektual umat manusia.

Oleh karena itu, ilmu kalam menjadi karakteristik pemikiran mendasar yang amat khas Islam, yang membuat pembahasan teologis dalam agama ini berbeda dari apa yang ada dalam agama yang lain, baik dari segi

isi maupun metodologi.

Sungguh sangat menarik bahwa dalam perkembangan teologis umat manusia, ilmu kalam seperti yang dipelopori oleh al-Asy'ari dan dikembangkan oleh al-Ghazali itu telah mempengaruhi banyak agama di dunia, khususnya yang bersentuhan langsung dengan agama Islam, seperti Yahudi dan Kristen. Sehingga banyak para pemikir Yahudi sendiri memandang bahwa agama Yahudi seperti yang ada sekarang ini adalah agama Yahudi yang dalam bidang teologis telah mengalami "pengislaman", seperti tercermin dalam pembahasan buku Austryn Wolfson, *Repurcussion of Kalam in Jewish Philosophy* (pengaruh kalam dalam falsafah Yahudi).[6]

William Craig mengisyaratkan bahwa berbagai polemik teologis dan filosofis dalam Yahudi dan Kristen adalah karena pengaruh, dan merupakan kelanjutan, dari polemik teologis dan filosofis dalam Islam. Seperti kita ketahui, dalam Islam terjadi polemik antara kalam (ortodoks) dengan falsafah, diwakili oleh polemik *posthumous* antara al-Ghazali (*Tahāfut al-Falāsifah,* kerancuan para failasuf) dan Ibn Rusyd (*Tahāfut al-Tahāfut,* kerancuannya kerancuan).

Dalam agama Yahudi, polemik yang paralel juga terjadi, yaitu antara Saadia (pengaruh kalam al-Ghazali) dengan Maimonides (pengaruh falsafah Ibn Rusyd),

6 Austryn Wolfson, *Repurcussion of Kalam in Jewish Philosophy,* (Cambridge, Mase.,: Harvard University Press, 1979), hlm. 280.

dan dalam Kristen polemik serupa juga terjadi, antara Bonaventura (pengaruh kalam al-Ghazali) dan Thomas Aquinas (pengaruh falsafah Ibn Rusyd).[7]

Di zaman modern ini, para pengikut paham al-Asy'ari boleh merasa lebih mantap dan berbesar hati. Sebab, sepanjang pembahasan William Craig, seorang ahli filsafat modern dari Berkeley, California, ilmu pengetahuan mutakhir, khususnya teori-teori tentang asal kejadiaan alam raya seperti teori ledakan besar (*big bang*) dalam kosmologis modern, sangat menunjang argumen-argumen ilmu kalam. Khususnya, dalam pandangan bahwa alam raya bepermulaan dalam suatu titik waktu di masa lampau, dan bahwa ia diciptakan dari tiada. Sebagai seorang filosof non-religi, Craig tetap skeptis tentang apakah Tuhan itu mempunyai sifat-sifat seperti yang dibicarakan dalam ilmu kalam. Namun ia menyimpulkan pembahasannya dengan mengakui validitas argumen kalam tentang adanya Tuhan:

Jadi telah disimpulkan tentang adanya suatu khaliq yang personal bagi alam raya yang ada tanpa berubah dan lepas sebelum penciptaan dan dalam waktu sesudah penciptaan. Ini lah inti pusat apa yang oleh kaum agamawan dimaksudkan dengan "Tuhan". Kita tidak melangkah lebih jauh dari itu. Argumen kosmologis

7 William Lane Craig, *The Kalam...,* hlm. 2; Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan,* cet. I, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992). Hlm. 302.

kalam membimbing kita kepada adanya khaliq yang personal bagi alam raya, namun perkara apakah khaliq ini Maha kuasa, baik, sempurna, dan seterusnya, kita tidak akan membahasnya.[8]

Meskipun skeptis tentang sifat-sifat Tuhan, namun, juga sebagai filosof non-religi, William Craig mengisyaratkan bahwa setelah terjadi kesimpulan meyakinkan tentang adanya Tuhan, sepatutnya kita melihat apakah Tuhan itu "pernah" menyatakan Diri melalui wahyu-Nya seperti dikatakan dalam agama-agama, ataukah tidak. Jika jawabannya afirmatif, itu berarti landasan keabsahan legalitas bagi agama. Dan kalau negatif, maka barangkali Aristoteles benar bahwa Tuhan itu adalah penggerak yang tak tergerakkan, dan bahwa Dia tetap jauh dan lepas dari jagad raya yang telah diciptakan-Nya.[9]

Tentu saja para ahli ilmu kalam menolak konsep Aristoteles itu. Namun tetap bahwa kesimpulan filosof modern tersebut membuktikan segi paling tangguh dari paham al-Asy'ari sebagai doktrin akidah Islam. Paham al-Asy'ari dengan deretan argumentasinya itu, seperti telah dijelaskan di atas, telah berjasa ikut memperkokoh

8 We have thus concluded to a personal creator of the universe who exists changelessly and independently prior to creation and in time subsequen to creation. This is a central core of what theists mean by "god". Further than this w shall not go. The kalam cosmological argument leads us to a personal creator of the universe, but as to whether this creator is omniscient, goog, perfect, and so forth, we shall not inquire. Lihat, William Lane Craig, *Ṭhē Kālām*..., hlm. 152.

9 William Lane Craig, *The Kalam*..., hlm. 152-153.

konsep ketuhanan dalam agama-agama besar lain di luar Islam, khususnya Yahudi dan Kristen.

Dan jika tesis Craig benar, paham Sunni-Asy-'ariah juga akan ikut berjasa memperkokoh konsep Ketuhanan bagi manusia zaman mutakhir dengan pengembangan ilmu-pengetahuan dan kosmologis modern.

c. Dinamika dan Perkembangan Pemikiran Asyā'irah

Kalau al-Asy'ari merupakan pemuka yang pertama yang membentuk aliran yang kemudian memakai namanya, maka pemuka-pemuka yang mengembangkan aliran itu adalah pengikut-pengikutnya. Salah satu di antara pengikut yang terpenting ialah Muhammad ibn al-Ṭayyib ibn Muhammad Abu Bakar al-Bāqilāni. Ia memperoleh ajaran-ajaran al-Asy'ari dari dua muridnya, yaitu Ibn Mujāhid dan Abu Hasan al-Bāhilī (w. 1013 M.). Tetapi, al-Bāqilāni tidak begitu saja menerima ajaran-ajaran al-Asy'ari. Dalam beberapa hal ia tidak sepaham dengan al-Asy'ari.

Bagi al-Bāqilāni, sifat Allah itu bukanlah sifat, tapi *ḥāl*, sesuai dengan pendapat Abu Hasyim dari Mu'tazilah.[10]Selanjutnya ia juga tidak sepaham dengan al-Asy'ari mengenai konsep perbuatan manusia. Bagi al-Asy'ari perbuatan manusia adalah diciptakan Tuhan seluruhnya, tapi menurut al-Bāqilāni manusia

10 Muhammad ibn 'Abd al-Karim al-Syarastani, *āl-Mīlāl wā*...,jilid. I, hlm. 95; Ahmad Mahmud Ṣubḥi, *Fī 'Īlm*..., hlm. 226.

mempunyai sumbangan yang efektif dalam perwujudan perbuatannya.

Yang diwujudkan Tuhan ialah gerak yang terdapat dalam diri manusia; adapun bentuk atau sifat dari gerak itu dihasilkan oleh manusia sendiri. Dengan kata lain, gerak dalam diri manusia mengambil berbagai bentuk, seperti duduk, berbaring, berdiri, berjalan dan lain sebagainya.

Gerak sebagai *genus* (jenis) adalah ciptaan Tuhan, tetapi duduk, berdiri, berbaring, berjalan dan sebagainya–yang merupakan *spectes* (*naw'*) dari gerak–adalah perbuatan manusia. Manusialah yang membuat gerak, yang diciptakan Tuhan itu, mengambil bentuk sifat duduk, berdiri, dan sebagainya.[11]Dengan demikian, kalau bagi al-Asy'ari daya manusia adalah *kasb* tidak mempunyai efek, bagi al-Bāqilāni daya itu mempunyai efek.

Salah satu pengikut al-Asy'ari yang besar pula pengaruhnya ialah 'Abd al-Malik al-Juwaini atau yang lebih dikenal dengan nama Imam al-Haramain. Ia lahir di Khurasan pada tahun 419 H, dan wafat pada tahun 478 H. sebagaimana halnya al-Bāqilāni, al-Juwaini juga tidak selamanya setuju dengan ajaran-ajaran yang ditinggalkan al-Asy'ari.

Mengenai paham anthropomorphisme misal-

11 Muhammad ibn 'Abd al-Karim Al-Syarastani, *āl-Mīlāl wā āl-Nīḥāl*..., hlm. 97-98.

nya, ia berpendapat bahwa tangan Tuhan harus diinterpretatifkan (*ta'wīl)* dengan kekuasaan Tuhan, mata Tuhan diartikan penglihatan Tuhan dan Wajah Tuhan diartikan wujud Tuhan.[12]Dan keadaan Tuhan duduk di atas tahta kerajaan diartikan Tuhan Berkuasa dan Maha Tinggi.[13]Dengan demikian al-Juwaini berada jauh dari paham al-Asy'ari dalam hal ini dan dekat dengan paham Mu'tazilah tentang *causality* (sebab-akibat), atau meminjam istilah Ahmad Amin, "Kembali dengan melalui jalan berkelok-kelok kepada ajaran Mu'tazilah."[14]

Mengenai perbuatan manusia, al-Juwaini berim-provisasi lebih jauh dari al-Bāqilāni. Daya yang ada pada manusia dalam pendapat al-Juwaini juga mempunyai efek. Tetapi efeknya serupa dengan dengan efek yang terdapat antara sebab dan musabab. Wujud perbuatan tergantung pada daya yang ada pada manusia, wujud daya ini bergantung pula pada sebab lain, dan wujud sebab ini bergantung pula pada sebab lain lagi dan demikianlah seterusnya sehingga sampai kepada sebab dari segala sebab yaitu Allah.[15]

---

12 'Abd al-Malik al-Juwaini, *āl-Īrṣyāḍ īlā Qāwā'īḍ āl-Āḍūllāḥ fi Ūṣūl āl-Ī'ṭīqāḍ,* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.th), hlm. 245.

13 'Abd al-Malik al-Juwaini, *Lūmā' āl-Āḍīllāḥ fi Qāwā'īḍ Āḥl āl-Ṣūnnāḥ wā āl-Jāmā'āḥ, ṭāḥqīq*: Fawqiyah H{usain Mahmud, cet. II, (Kairo: 'Alam al-Kutub, 1987), hlm.95.

14 Ahmad Amin, *Ẓūḥr āl-Īṣlām...*, hlm. 79.

15 Al-Syarastani, *āl-Mīlāl wā āl-Nīḥāl...*, hlm. 98-99; 'Abd al-Malik al-Juwaini, *Lūmā' āl-Āḍīllāḥ...,* hlm. 187

Abu Hamid al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M.) adalah pengikut al-Asy'ari yang terpenting dan terbesar pengaruhnya pada umat Islam yang beraliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Berlainan dengan gurunya al-Juwaini dan al-Bāqilāni, paham teologi yang diutarakannya dapat dikatakan tidak berbeda dengan paham-paham al-Asy'ari.

Al-Ghazali, seperti halnya al-Asy'ari tetap mengakui bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat *qadīm* yang tidak identik dengan zat Tuhan dan mempunyai wujud di luar zat.[16]Begitu juga dengan al-Qur'an, menurut al-Ghazali al-Qur'an bersifat *qadīm* dan tidak diciptakan.[17]Mengenai perbuatan manusia, al-Ghazali juga berpendapat bahwa Tuhanlah yang menciptakan daya dan perbuatan.[18]Dan daya untuk berbuat yang terdapat dalam diri manusia tidak lebih sekedar daya hasil ciptaan Allah.[19]

Selanjutnya, al-Ghazali mempunyai paham yang sama dengan al-Asy'ari tentang *beautific vision*, yaitu bahwa Tuhan dapat dilihat, karena setiap yang mempunyai wujud dapat dilihat.[20]Demikian pula penolakannya terhadap paham keadilan kaum Mu'tazilah. Menurutnya, Tuhan tidak berkewajiban

16 Abu Hamid al-Ghazali, *āl-Ī'tīqāḍ fi Ūṣūl āl-Ī'tīqāḍ, ṭāḥqīq:* Insāf Ramaḍān, cet. I, (Suriah: Dār Qutaibah, 2003), hlm. 69-81.

17 *Ibid.*,hlm. 67.

18 *Ibid.,* hlm. 49.

19 *Ibid.,* hlm. 51.

20 *Ibid.*,hlm. 34-35.

menjaga kemaslahatan (*al-ṣalāh wa al-Iṣlāḥ*) manusia, Tuhan tidak wajib memberi upah atau ganjaran pada manusia atas perbuatan-perbuatannya, bahkan Tuhan boleh memberi beban yang tidak dapat dipikul kepada manusia.[21]

Tuhan berkuasa mutlak dan tidak akan bertentangan dengan sifat-sifat ketuhanan-Nya, jika atas kehendak-Nya, ia menghancurkan makhluk-Nya atau memberi ampun kepada semua kafir dan menghukum semua orang mukmin.[22] Berkat pengaruh yang menggagumkan dari seorang al-Ghazali, ajaran Sunni-Asyā'irah versi al-Ghazali inilah yang menyebar luas di kalangan Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* termasuk di Indonesia.

Kemudian, agar mudah dalam mengenal Allah, al-Asy'ari memperkenal tujuh sifat wajib bagi Allah, yaitu, *al-Ḥayāt* (hidup), *al-'Ilm* (maha mengetahui), *al-Qudrah* (maha kuasa), *al-Irādah* (berkehendak), *al-Sam'u* (maha mendengar), *al-Baṣar* (maha menglihat), dan *al-Kalām* (berkata-kata).[23]

Tujuh sifat ini kemudian diperluas oleh Abu Manṣur al-Māturīdī menjadi 13 sifat, yaitu: *Wujūd* (ada), *Qidam* (sedia), *Baqā'* (kekal), *Mukhalafatuhu li al-ḥawādits* (berbeda dengan makhluk), *qiyāmuhu bi nafsihi* (berdiri sendiri), *wahdāniayah* (maha esa), *Kaunuhu qādiran*

21 *Ibid.*, hlm. 83-84.

22 Abu Hamid al-Ghazali, *āl-Ī'tiqād fi Ūṣūl*...., hlm. 95.

23 Abu Hasan al-Asy'ari, *āl-Lūmmā' fi āl-Rāḍ*..., hlm. 5-42.

(senantiasa berkuasa), *Kaunuhu Murīdan* (senantiasa berkehendak), *Kaunuhu 'alīman* (senantiasa mengetahui), *kaunuhu hayyan* (senantiasa hidup), *Kaunuhu samī'an* (senantiasa mendengar), *Kaunuhu baṣīran* (senantiasa menglihat), *Kaunuhu mutakalliman* (senantiasa berkata-kata). Sehingga semuanya berjumlah 20 sifat wajib bagi Allah.

Kemudian oleh pengikut kedua imam ini, 20 sifat wajib tersebut dikategorisasikan ke dalam empat tingkatan, yaitu (1) sifat *nafsiah*, yaitu sifat dari zat itu sendiri, bukan sifat yang menumpang pada zat itu, (2) sifat *salbiah*, yaitu sifat yang dengannya menolak sifat-sifat yang tidak layak dan patut bagi Allah, (3) sifat *ma'ānī*, yaitu sifat yang berdiri pada zat Allah, dan (4) sifat *ma'nawiyah*, yaitu suatu perkara yang menetap bagi zat Allah. Dalam perkembangan berikutnya, para pengikut kedua imam tersebut kemudian mengembangkan sifat mustahil sebagai lawan dari sifat wajib dari Allah dan sifat *jā'iz*, yaitu suatu sifat yang sah-sah saja dimiliki oleh Allah.

Bagan III: Metode Mengenal Allah

Versi Asyā'irah dan Māturīdiyah

B. Sekte Sunni-al-Māturudiyah

a. Profil Abu Manṣūr al-Māturīdī

Abu Manṣur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Māturīdī Beliau ini lahir di Māturīdi sebuah kota kecil di Samarkand, wilayah Transxionia di Asia Tengah yang sekarang disebut Uzbekistan. Tahun kelahirannya tidak diketahui secara pasti, hanya diperkirakan sekitar pada pertengahan kedua dari abad

ke- III H/IX M dan wafat di tahun 333 H/944 M.[24]

Gurunya dalam bidang fikih dan teologi bernama Nasyr ibn Yahya al-Balakhī, yang meninggal dunia pada tahun 268 H. Al-Māturīdī hidup pada masa pemerintahan khalifah al-Mutawakkil yang memerintah pada tahun 847-861 M. Tidak banyak diketahui mengenai riwayat hidupnya. Ia adalah pengikut Abu Hanifah dan paham-paham teologinya banyak persamaannya dengan paham-paham yang diajukan oleh Abu Hanifah. Sistem pemikiran teologi yang dimunculkan oleh Al-Māturīdī termasuk dalam golongan teologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang lebih dikenal dengan Al- Māturīdī.

Literatur mengenai ajaran-ajaran Al-Māturīdī tidak sebanyak literatur mengenai ajaran-ajaran al-Asy-'ariyah. Walau demikian, bukan berarti Abu al-Māturīdī seorang ulama yang tidak produktif, di antara beberapa karyanya adalah *Kitāb al-Tawḥīd, Kitāb Ta'wīl al-Qur'ān, Risālah fī al-Aqā'id, Syarḥ Fiqh al-Akbar*. Namun demikian, keterangan-keterangan lebih lanjut mengenai pendapat-pendapat Māturīdī dapat ditemukan dalam lireratur-literatur yang dikarang oleh pengikut-pengikutnya, seperti *Isyārāt al-Marām* karya al-Bayāḍī dan *Uṣūl al-Dīn* karya al-Bazdawī.

24 H. AR. Gibb, *The Encyclopediaa of Islam,* ed. E. J. Brill, vol. V, (Leiden: Leiden University Publishing, 1960), hlm. 414.

b. Ajaran Pokok Sunni-Māturīdiyyah

Sebagai pengikut Abu Hanifah yang banyak memakai rasio dalam pandangan keagamaannya, Al-Māturīdī banyak pula memakai akal dalam sistem teologinya. Oleh karena itu antara teologinya dan teologi yang ditimbulkan oleh al-Asy'ari hampir tidak terdapat perbedaan, namun porsi yang diberikannya kepada akal lebih besar dari pada yang diberikan oleh al-Asy'ari. Menurut Al-Māturīdī, mengetahui Tuhan dan kewajiban mengetahui Tuhan dapat dilakukan melalui perantara akal.

Kemampuan akal dalam mengetahui kedua hal tersebut sesuai dengan ayat-ayat al-Qur'an yang memerintahkan agar manusia mengunakan akal dalam usaha memperoleh ilmu pengetahuan dan keimananya kepada Allah melalui pengamatan (empiris) dan pemikiran (rasionalis) yang mendalam tentang makhluk ciptaan-Nya. Kalau akal tidak mempunyai kemampuan memperoleh pengetahuan tersebut, tentunya Allah tidak akan memerintahkan manusia untuk melakukannya.

Orang yang tidak mau menggunakan akalnya untuk memperoleh iman dan pengetahuan mengenai Allah, berarti meninggalkan kewajiban yang diperintahkan ayat-ayat tersebut. Namun akal, menurut Al-Māturīdī, tidak mampu mengetahui kewajiban-kewajiban dalam syariat, di situlah peran wahyu dalam menjelaskannya.[25]Lebih

25 Harun Nasution, *Akal dan Wahyu Dalam Islam,* cet. I, (Jakarta: UI Press,

jauh lagi Al-Māturīdī membagi kaitan sesuatu dengan akal dalam 3 (tiga) macam:

1. Akal dengan sendirinya hanya mengetahui kebaikan itu;
2. Akal dengan sendirinya hanya mengetahui keburukan sesuatu itu;
3. Akal tidak mengetahui kebaikan dan keburukan sesuatu, melainkan dengan petunjuk dan arahan wahyu.[26]

Mengenai baik dan buruk, Al-Māturīdī sependapat dengan sekte Mu'tazilah. Hanya saja, bila Mu'tazilah mengatakan bahwa perintah melakukan yang baik dan meninggalkan yang buruk itu didasarkan pada pengetahuan akal, Al-Māturīdī mengatakan bahwa kewajiban tersebut harus diterima dari ketentuan ajaran wahyu saja.[27]Dalam persoalan ini, Al-Māturīdī berbeda pendapat dengan al-Asy'ari.

Menurut al-Asy'ari. Baik atau buruk itu tidak terdapat pada sesuatu pada sesuatu itu sendiri. Sesuatu itu dipandang baik karena perintah syariat dan dipandang buruk juga karena adanya perintah syariat. Jadi, yang baik itu karena dipandangan Allah dan Rasul-Nya juga baik, dan yang buruk karena dipandangan Allah dan Rasul-Nya juga dipandang tidak baik/buruk.

1986), hlm. 87-88.

26 Muhammad Abu Zahrah, *Ṭārīkẖ āl-Māḍẖāhīb*..., hlm. 179.

27 Muhammad Abu> Zahrah, *Ṭārīkẖ āl-Māḍẖāẖīb*..., hlm. 179.

Dalam soal-soal sifat Tuhan terdapat persamaan antara al-Asy'ari dan Al-Māturīdī. Baginya Tuhan juga mempunyai sifat-sifat, seperti *sama'* (mendengar), *baṣar* (melihat) dan lain sebagainya.[28]Akan tetapi, pengertian Al-Māturīdī tentang sifat Tuhan berbeda dengan al-Asy'ari. Al-Asy'ari mengartikan sifat Tuhan sebagai sesuatu yang bukan zat, melainkan melekat pada zat itu sendiri, sedangkan Al-Māturīdī berpendapat bahwa sifat itu tidak dikatakan sebagai esensi-Nya dan bukan pula di luar dari esensi-Nya.

Sifat-sifat Tuhan *mulzamah* (ada bersama, inheren) dengan zat tanpa terpisah (*innah*ā *lam takun 'ain al-zāt wa l*ā *hiya ghairuh*ū). Maka menurut pendapatnya, Tuhan mengetahui bukan dengan zat-Nya, tetapi mengetahui dengan pengetahuan-Nya, dan berkuasa bukan dengan zat-Nya.[29]Menetapkan sifat bagi Allah tidak harus membawanya pada pengertian *anthropomorphisme,* karena sifat tidak berwujud sendiri yang terlepas dari zat, sehingga berbilangnya sifat tidak akan membawa kepada berbilangya yang *qadīm* (*ta'addud al-qudama*).[30]Kuat dugaan bahwa paham al-Māturīdī tentang makna sifat Tuhan cenderung mendekati paham Mu'tazilah.

28 Abu al-Yusr Muhammad Al-Bazdawi, *Kīṭāb Ūṣūl āl-Ḍīn, ṭāḥqīq:* Hans Peter Linss, (Kairo: 'Isa al-Babay al-Halabi, 1963), hlm. 34.

29 Abu Manṣūr Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Maturidi, *Kīṭāb Ṣyārḥ āl-Fīqḥ āl-Ākbār*, (Hyderabad: Dār al-Ma'ārif al-Niẓamiyah, 1321 H), hlm. 22.

30 Harun Nasution, *Ākāl ḍān Wāḥyū*..., hlm. 135.

Perbedaan keduanya terletak pada pengakuan al-Māturīdī tentang adanya sifat-sifat Tuhan, sedangkan Mu'tazilah menolak adanya sifat-sifat Tuhan.

Tetapi dalam soal perbuatan-perbuatan manusia, al-Māturīdī sependapat dengan golongan Mu'tazilah (walaupun tidak seliberal Mu'tazilah). Menurut al-Māturīdī perbuatan manusia adalah ciptaan Tuhan, karena segala sesuatu dalam wujud ini adalah ciptaan-Nya. Khusus mengenai perbuatan manusia, kebijaksanaan dan keadilan kehendak Tuhan mengharuskan manusia memiliki kemampuan berusaha (*ikhtiyār*) agar kewajiban-kewajiban yang dibebankan kepada manusia dapat dilaksanakan dengan baik.

Dalam hal ini al-Māturīdī mempertemukan antara *ikhtiyār* sebagai perbuatan manusia dan *qudrah* Tuhan sebagai pencipta perbuatan manusia. Tuhan kemudian menciptakan daya/kemampuan (*kasb*) dalam diri manusia dan manusia secara bebas dapat menggunakannya.[31] Daya-daya tersebut diciptakan bersamaan dengan perbuatan manusia.

Dengan demikian, menurut al-Māturīdī tidak ada pertentangan antara *qudrah* Tuhan yang menciptakan perbuatan manusia dan *ikhtiyār* yang ada pada diri manusia. Kemudian, karena daya ini diciptakan dalam diri manusia dan perbuatan yang dilakukan adalah

31 Abu Manṣūr Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Maturidi, *Kīṭāb Ṣyārḥ*..., hlm. 11.

perbuatan manusia sendiri dalam arti yang sebenarnya, maka tentu daya itu juga daya manusia.[32]

Berbeda dengan al-Māturīdī, al-Asy'ari mengatakan bahwa daya tersebut adalah daya Tuhan, karena ia memandang bahwa perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan. berbeda pula dengan Mu'tazilah yang memandang daya tersebut sebagai daya manusia yang telah ada sebelum perbuatan itu sendiri.[33]

32 Muhammad Abu Zahrah, *Ṭārīkẖ āl-Māḍẖāẖīb*..., hlm. 182; Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*..., hlm. 102-106.

33 Yang penulis maksudkan dengan perbuatan manusia di sini ialah perbuatan manusia yang volunter (*ikhtiyari*). Adapun penbuatan involunter (*ḥārākāẖ āl-īḍīrārī*) adalah sepenuhnya digerakkan oleh Allah. Perbuatan īkẖṭīyārī manusia bersumber pada dua *qudrah* (kemampuan), yaitu kemampuan Tuhan sebagai pencipta dan kemampuan manusia sebagai *kasb*. Yang dimaksudkan dengan *kasb* disini adalah niat dan *ikhtiyari* manusia yang aktif sebelum dilakukannya perbuatan. Niat merupakan unsur penting bagi kebebasan berkehendak manusia dan berfungsi sebagai sumber daya manusia. Pada niat bergantung nilai kewajiban (*ṭāklīf*) yang dibebankan Tuhan kepada manusia. Tuhan menciptakan daya manusia di saat manusia berniat berbuat baik atau berbuat buruk dan atas dasar niat inilah, amal perbuatan manusia diberi balasan sesuai dengan baik dan buruknya amal itu. Nilai sepenuhnya adalah keaktifan dari manusia itu sendiri berupa kesadaran gerak dari dalam dirinya yang memberi efek melahiran perbuatan-perbuatan nyata secara otomatis. Perbuatan-perbuatan itu sendiri tidak memberi corak pada nilai sebuah amal, tetapi corak nilai itu ditentukan menurut niat tersebut. Oleh karena itu, orang yang sudah hilang kesadaran geraknya, seperti gila, tidur, atau karena masih kanak-kanak, tidak memperoleh nilai perbuatannya. Niat terlaksana apabila disertai daya untuk berbuat. Daya ini disebut dengan *īṣṭīṭā'āḥ. Iṣṭīṭā'āḥ* ini ada dua macam, (1) *īṣṭīṭā'āḥ mumkinah*, yaitu daya potensial yang pasif. Daya ini berupa sebab-sebab dan alat-alat serta anggota gerak manusia yang positif (baik dan sehat) yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia yang dengannya memungkinkan manusia untuk melakukan perbuatannya dan diperlukan keberadaan sebelum perbuatan. Bila daya tersebut tidak dimiliki, manusia bebas dari tuntutan dan beban kewajiban, seperti seseorang tidak berkewajiban pergi haji karena belum memiliki dana yang cukup. (2) *īṣṭīṭā'āḥ mūyāṣṣārāḥ*, yang juga sering disebut dengan *qūḍrāḥ ḥāḍ-*

Dalam masalah penggunaan daya ini, al-Māturīdī membawa pemahaman Abu Hanifah ke dalam sistem teologinya, yaitu adanya *masyī'ah* (kehendak) dan *riḍa* (kerelaan). Kebebasan manusia dalam melakukan perbuatan baik atau buruk tetap berada dalam kehendak Tuhan, tetapi ia dapat memilih yang diriḍai-Nya atau yang tidak diriḍai-Nya. Manusia berbuat baik atas kehendak dan kerelaan Tuhan, dan berbuat buruk juga atas kehendak Tuhan, tetapi tidak atas kerelaan-Nya.[34]

Dengan demikian, berarti manusia dalam pemamaham sekte Sunni-al-Māturīdiyyah tidak sebebas manusia dalam pemaham Mu'tazilah. bahwa manusialah sebenarnya yang mewujudkan perbuatan-perbuatannya.[35] Dengan demikian ia mempunyai paham Qadariyah dan bukan paham Jabariyah atau *kasb* al-Asy'ari.

Sama dengan al-Asy'ari, al-Māturīdī menolak ajaran Mu'tazilah tentang *al-ṣalah wa al-aṣlah* (yang baik dan terbaik bagi manusia). Menurut al-Māturīdī, tidak ada sesuatu yang terdapat dalam wujud ini, melainkan

īṭṣāḥ, yakni daya baharu dan aktif pada diri manusia yang dengan itu memungkinkan manusia untuk melakukan suatu perbuatan. Daya ini menyertai perbuatan (*mūqārrān lī āl-fi'l*) dan muncul setiap kali manusia hendak melakukan suatu perbuatan. Ketika daya ini aktif, ia akan menyertai perbuatan manusia yang potensial dan bersifat pasif yang sudah ada sebelumnya, yang akan melahirkan perbuatan-perbuatan nyata dari manusia. Lihat: Ibrahim Madkur, *Fī āl-Fālṣāfāḥ āl-Īṣlāmī-yyāḥ: Mānḥāj wā Ṭāṭbīq*, jilid. II, (Mesir: Dar al-Ma'arif, cet. I, 1976), hlm. 123-124.

34 Harun Nasution, *Ākāl ḍān Wāḥyū*..., hlm. 113-114.

35 Abu Manṣur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Maturidi, *Kīṭāb Ṣyārḥ*..., hlm. 11.

semuanya atas kehendak Tuhan, dan tidak ada yang memaksa atau yang dapat membatasi kehendak Tuhan, kecuali karena ada hikmah dan keadilan yang ditentukan oleh kehendak-Nya sendiri.

Oleh karena itu, Tuhan tidak wajib berbuat *al-ṣalah wa al-aṣlah*. Setiap perbuatan Tuhan yang bersifat mencipta atau kewajiban-kewajiban yang dibebankan kepada manusia tidak lepas dari hikmah dan keadilan yang dikehendaki-Nya. Kewajiban-kewajiban tersebut antara lain:

Tuhan tidak akan membebankan kewajiban-kewajiban kepada manusia di luar kemampuannya, karena hal tersebut tidak sesuai dengan keadilan, dan manusia juga diberi kemerdekaan oleh Tuhan dalam kemampuan dan perbuatannya.

Hukuman atau ancaman dan janji terjadi karena merupakan tuntunan keadilan yang sudah ditetapkan. tetapi di samping itu al-Māturīdī berpendapat bahwa Tuhan mempunyai kewajiban-kewajiban tertentu.[36]

Al-Māturīdī juga tidak sepaham dengan Mu'tazilah tentang masalah al-Qur'an. Sebagaimana al-Asy'ari ia mengatakan bahwa *kalām* atau firman Tuhan tidak diciptakan, tetapi bersifat *qadim*. Kemudian al-Māturīdī membedakan antara kalam yang tersusun dari huruf dan bersuara (*kalām nalẓī*) dengan kalam dalam arti

36 'Ala' al-Dīn al-Bukhāri, *Kāṣy āl-Āṣrār Ṣyārḥ Ūṣūl āl-Bāẓḍāwī,* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th), hlm. 36.

sebenarnya dalam bentuk abstrak tak berhuruf dan bersuara (*kalām nafs*ī). *Kalām lafẓ*ī adalah sifat *qadīm* bagi Allah, sedangkan *kalām lafẓ*ī adalah baharu (*ḥadīts*). Al-Qur'an dalam pengertian *kalamullah* (firman Tuhan) yang tersusun dari huruf-huruf dan kata-kata adalah baharu (*ḥadīts*). *Kalām nafs*ī tidak dapat kita ketahui hakikatnya dan bagaimana Allah bersifat dengannya (*bilā kayf*ā) tidak dapat diketahui, kecuali dengan suatu perantara (nabi).[37]

Lebih jauh lagi, menurut al-Māturīdī, Mu'tazilah memandang al-Qur'an sebagai yang tersusun dari huruf-huruf dan kata-kata, maka wajar saja mereka berasumsi al-Qur'an itu makhluk. Hal ini karena kaum Mu'tazilah mengangap *kalāmullah* bukan sebagai sifat-sifat Tuhan dan bukan pula dari dzat-Nya, al-Qur'an sebagai *kalāmullah* bukan sifat, tetapi perbuatan yang diciptakan Tuhan dan tidak bersifat kekal.

Alur argumentasi Mu'tazilah ini dapat diterima oleh al-Māturīdī, hanya saja al-Māturīdī lebih suka menggunakan istilah *ḥadīts* sebagai ganti dari makhluk untuk sebutan al-Qur'an. Sedangkan al-Asy'ari memandang al-Qur'an itu dari segi makna abstraknya yang tidak berbentuk huruf dan kata, maka juga suatu kewajaran jika mereka berasumsi al-Qu'ran itu *qadīm*. Alur argumen al-Asy'ari ini pun bertemu dengan argumen al-Māturīdī, walaupun al-Māturīdī lebih senang menggunakan istilah *kalām nafs*ī

37 Mahmud Qāsim, *Fī 'Īlm āl-Kālām*, cet. I, (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Miṣriyyah, 1969), hlm. 70.

bagi *kalāmullah* yang abstrak tersebut.[38]

Mengenai pelaku dosa besar (*murtakib al-kabā'ir*), al-Māturīdī sepaham dengan al-Asy'ari bahwa orang yang berdosa besar masih tetap mukmin, dan tidak kekal di dalam neraka walaupun ia mati sebelum bertobat, serta mengenai dosa besarnya akan ditentukan oleh Tuhan kelak di akhirat. Hal ini dikarenakan Tuhan telah menjanjikan akan memberikan balasan kepada manusia sesuai dengan perbuatannya. Kekal di dalam neraka adalah balasan untuk orang yang berbuat dosa syirik.

Dengan demikian, berbuat dosa besar selain syirik tidak akan menyebabkan pelakunya kekal di dalam neraka. Oleh karena itu, perbuatan dosa besar (selain syirik) tidaklah menjadikan seorang kafir atau murtad, seperti halnya paham Khawārij. Ia pun menolak paham posisi menengah (posisi diantara surga dan neraka, *manzilah bayna manzilatain*) sebagaimana sekte Mu'tazilah.

Masih menurut al-Māturīdī, iman itu cukup dengan *taṣdīq* (pembenaran terhadap apa yang diyakini, baik dengan lisan maupun dengan hati) dan *iqrār* (mengakui apa yang diyakini setulus lisan dan hati), sedangkan amal perbuatan hanya penyempurna iman saja. Oleh karena itu, amal tidak akan menambah atau mengurangi esensi iman, kecuali hanya menambah atau mengurangi sifatnya saja. Ia pun menolak paham posisi menengah

38 Muḥammad Abu Zahrah, *Ṭārīkẖ āl-Māḍẖāẖīb*..., hlm. 183.

sebagaimana sekte Mu'tazilah.

Tetapi dalam soal *al-wa'd wa al-wa'īd*, al-Maturidi sepaham dengan Mu'tazilah. Janji-janji dan ancaman-ancaman Tuhan, tak boleh tidak mesti terjadi kelak. Dan juga dalam soal anthropomorphisme al-Maturidi sealirian dengan Mu'tazilah. Ia tidak sependapat dengan al-Asy'ari bahwa ayat-ayat yang menggambarkan Tuhan mempunyai bentuk jasmani tak dapat diberi diberi interpretasi atau *ta'wīl*. Menurut pendapatnya tangan, wajah dan sebagainya mesti deberi arti *majaz*ī atau kiasan.

c. Dinamaka dan Perkembangan Pemikiran al-Māturīdiyah

Salah satu pengikut penting dari al-Māturīdī ialah Abu al-Yusr Muhammad al-Bazdāwī (421-493 H.). Nenek al-Bazdāwī adalah murid dari al-Māturīdi, dan al-Bazdāwī mengetahui ajaran-ajaran al-Maturidi dari orang tuanya.

Al-Bazdāwī sendiri mempunyai murid-murid dan salah seorang dari mereka ialah Najm al-Dīn Muhammad al-Nasafī (460-537 H), pengarang buku *al-'Aqā'id al-Nasafiah*. Al-Bazdāwī tidak selamnya sepaham dengan al-Māturīdi. Antara kedua pemuka aliran Māturīdiyah ini, terdapat perbedaan paham sehingga boleh dikatakan bahwa dalam aliran Māturīdiyah terdapat 2 (dua) golongan. *Pertama,* aliran Samarkand, yaitu pengikut-pengikut al-Māturīdī sendiri, dan *kedua,* golongan

Bukhara, yaitu pengikut-pengikut al-Bazdāwī.

Kalau golongan Samarkand mempunyai paham-paham yang lebih dekat kepada paham Mu'tazilah, golongan Bukhara mempunyai pendapat-pendapat yang lebih dekat kepada pendapat-pendapat al-Asy'ari.

Dalam memahamai fungsi akal dan wahyu misalnya, menurut Abu Manṣur al-Māturīdī, akal mengetahui sifat baik yang terdapat dalam yang baik dan sifat buruk yang terdapat dalam buruk, dengan demikian akal kuga tahu bahwa berbuat buruk adalah buruk dan berbuat baik adalah baik, dan pengetahuan inilah yang memastikan adanya perintah dan larangan.[39] Akal, kata al-Māturīdī selanjutnya, mengetahui bahwa bersikap adil dan lurus adalah baik dan bahwa bersikap tidak adil dan tidak lurus adalah buruk.

Oleh karena itu, akal memandang mulia terhadap orang yang adil serta lurus dan memandang rendah terhadap orang yang bersikap tidak adil dan tidak lurus. Akal selanjutnya memerintah manusia mengerjakan perbuatan-perbuatan yang mempertinggi kemuliaan dan melarang manusia mengerjakan perbuatan-perbuatan yang membawa kerendahan. Perintah dan larangan dengan demikian, menjadi wajib dengan kemestian akal (*fa yajib al-amar wa al-nahy bi* ḍar*ūrah al-'aql*).[40]

39 Abu Manṣūr al-Māṭurīḍī, *Kīṭāb āl-Ṭāwḥīḍ, ṭāḥqīq*: Fatḥullah Khalif, (Iskandariyah: Dār al-Jāmi'āt al-Miṣriyyah, t.th), hlm, 48

40 Abu Manṣur al-Māturīdī , *Kīṭāb āl-Ṭāwḥīḍ...,* hlm. 91.

Jelaslah bahwa dalam pendapat al-Māturīdī, akal dapat mengetahui baik dan buruk. Tetapi tetap menjadi pertanyaan apakah akal bagi al-Māturīdī dapat mengetahui kewajiban berbuat baik dan menjauhi kejahatan.

Uraian di atas tidak memberi pengertian bahwa akal dapat mengetahui hal itu. Yang diwajibkan akal, menurut uraian itu, ialah adanya perintah dan larangan, dan bukan mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk. Akal tidak dapat mengetahui kewajiban itu. Sekiranya dapat, maka keterangan al-Māturīdī di atas seharusnya berbunyi *fa yajib i'tinaq al-ḥasan wa ijtinab al-qabiḥ bi ḍarurah al-'aql.*[41] Yang dapat diketahui akal hanyalah sebab wajibnya perintah dan larangan Tuhan.

Dengan demikian, bagi al-Māturīdī akal dapat mengetahui tiga persoalan pokok, sedangkan yang satu lagi, yaitu kewajiban berbuat baik dan menjauhi perbuatan buruk hanya dapat diketahui melalui perantara wahyu.

Perndapat al-Māturīdī di atas diterima oleh pengikut-pengikutnya di Samarkand. Adapaun pengikut-pengikutnya di Bukhara, berbeda pendapat dengannya di dalam hal ini. Perbedaan pendapat antara golongan Bukhara dan Samarkand berkisar persoalan kewajiban mengenai Tuhan.

41 Harun Nasution, *Teologi Islam...,* hlm. 91.

Dalam hubungan ini, al-Bayāḍī mengatakan bahwa menurut pendapat Abu Hanifah mengetahui Tuhan adalah wajib menurut akal (*bi 'uqūlihim*) walaupun tidak ada diberitakan dalam hadis Rasul. Abu Manṣur dan mayoritas ulama Irak, kata al-Bayāḍī, berpendapat bahwa itu berarti "wajib menurut akal-naluri" (*al-'aql al-ghārizi, innate reason*).[42] Jika kewajiban mengetahui dan percaya pada Tuhan berarti kewajiban menganut kepercayaan itu, maka mayoritas ulama tidak sepaham dengan Abu Manṣur al-Māturīdī, tetapi jika yang dimaksud ialah asal *(aṣl)* kewajiban, maka umumnya ulama berpendapat demikian.[43]

Seperti terlihat sebelumnya, adanya perbedaan paham antara aliran Samarkand dan Bukhara, telah disinggung pula oleh Abu 'Uzbah al-Māturīdī, sepaham dengan Mu'tazilah, berpendapat bahwa matangnya akal lah yang menentukan kewajiban mengetahui Tuhan bagi anak, dan bukan tercapainya umur dewasa oleh anak itu. Golongan Bukhara tidak mempunyai paham yang demikian.

Dalam paham mereka, akal tidak mampu untuk menentukan kewajiban, akal hanya mampu untuk mengetahui sebabnya kewajiban. Sebagaimana kata Abū 'Uzbah, akal bagi mereka adalah alat untuk mengetahui

42 Ahmad al-Bayāḍī, *Īṣyārāṭ āl-Mārām fi 'Ībārāṭ āl-Īmām, ṭāḥqīq*: Ahmad Farid al-Mazīdī, cet. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), hlm. 75.

43 Ahmad al-Bayāḍī, *Īṣyārāṭ āl-Mārām* ..., hlm. 75.

kewajiban dan yang menentukan kewajiban (*al-munjib*) ialah Tuhan.[44]Bahwa akal adalah alat, kata al-Bayāḍī, dapat diketahui dari kata-kata Abu Hanifah *"bi 'uqūlihim"* dan huruf *ba* di sini mengandung arti alat (*bā' al-'alah*).[45]

Dengan demikian akal menurut paham golongan Bukhara tidak dapat mengetahui kewajiban-kewajiban dan hanya dapat mengetahui sebab-sebab yang membuat kewajiban-kewajiban menjadi kewajiban. Akibat dari pendapat ini ialah bahwa mengetahui Tuhan dalam arti berterima kasih kepada Tuhan, sebelum turunya wahyu tidakalah wajib bagi manusia. Dan ini memang merupakan pendapat golongan Bukhara. Ulama Bukhara kata Abu 'Uzbah berpendapat bahwa sebelum adanya Rasul-rasul, percaya kepada Tuhan tidaklah diwajibkan dan tidak percaya kepada Tuhan bukanlah merupakan dosa.[46]

Pendapat serupa juga terdapat dalam uraian al-Bazdawi ketika memberi komentar terhadap (QS. Al-Baqarah (2) 134). Ia mengatakan bahwa menurut ayat ini kewajiban-kewajiban tidak ada sebelum pengiriman para Rasul dan dengan demikian percaya kepada Tuhan sebelum turunya wahyu tidak wajib. Kewajiban-kewajiban, kata al-Bazdawi ditentukan hanya oleh

44 Abu 'Uzbah al-Maturidi , *al-Rāwdah al-Bahiyyah fima bayna al-Asy-'ariah wa al-Maturīdīyyah,* cet. 1, (Kairo: Dar 'Alam al-Kitab, 1979), hlm. 36.

45 Ahmad al-Bayāḍi, *Īṣyārāṭ āl-Mārām*.., hlm. 75.

46 Abu 'Uzbahal-Maturīdī , *al-Rāwdāh al-Bāḥīyyah*..., hlm. 38.

Tuhan dan ketentuan-ketentuan Tuhan itu tidak dapat diketahui kecuali melalui wahyu.[47]

C. Sekte Sunni-Salafi

Salaf menurut etimilogis berarti terdahulu, antonimnya *khalaf* yang artinya "kemudian". *Salaf* menurut definisi terminologis ialah suatu aliran pendapat yang mengikuti pandangan sahabat dan tābi'īn yang berpegang kuat kepada al-Qur'an dan hadits.[48]Sedangkan *Salafiyyah* ialah orang-orang yang mengindentifikasikan pemikiran mereka dengan pemikiran para *salaf*.[49] Banyak istilah yang digunakan oleh ulama Islam yang menulis masalah *salaf,* seperti Abu Bakar Aceh yang memakai istilah *muḥyī atsar salaf,*[50]yaitu pembangkit kembali ajaran-ajaran sahabat dan tābi'īn melalui metodologi ijtihad yang dikembang oleh Ahmad ibn Hanbal yang anti syirik, *takhayyul, bid'ah* dan *khurafat* serta berpegang teguh kepada makna literlek al-Qur'an dan Sunnah. Selain itu, masih banyak nama-nama yang lain yang ditambatkan kepada kelompok ini, seperti Wahabi, *Ahl al-Hadīts, al-Muwaḥḥidūn* sebagaimana yang telah penulis uraikan pada bab III dari buku ini.

47 Abu al-Yusr Muhammad Al-Bazdawi, *Kīṭāb Ūṣūl...*, hlm. 209.

48 Muṣṭafa al-Syak'ah, *Islam bila Madhahib,* cet. XVI, (Kairo: Dār al-Miṣriyyah al-Lubnāniyyah, , 2004), hlm. 493; Hasbi Sahid, *Pengantar Ilmu Tauhid dan Ilmu Kalam,* (Tanjung Karang: Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Fatah, 1988), hlm. 105.

49 Muhammad Abu Zahrah, *Ṭārīkḥ āl-Māḍḥāḥīb...*, hlm. 225.

50 Abu Bakar Aceh, *Mūḥyī Āṭṣārīṣ Ṣālāf,* (Jakarta: Permata, 1970), hlm. 5.

Aliran Sunni-Salafi muncul pada abad ke-4 H, tetapi ketika itu tidak menggunakan nama *salaf* untuk mengindentifikasi pemikiran mereka, hal ini dikarenakan jarak waktu antara mereka dengan generasi salaf masih berdekatan, ketika itu mereka lebih populer dengan sebutan *Ahl al-Hadīts*.

Mereka terdiri dari ulama madhhab Hanbali yang berpendapat bahwa garis besar pemikiran mereka bermuara pada pemikiran Ahmad ibn Hanbal yang menghidupkan kembali akidah ulama salaf dan berusaha memerangi paham keagamaan yang, khususnya sekte Mu'tazilah yang berkembang pesat ketika itu. Aliran ini kemudian reinkarnasi kembali pada abad ke-7 H. setelah mengalami kefakuman akibat perdebatan pemikiran dan konsolidasi pamah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang berhasil dilakukan oleh Abu Hasan al-Asy'ari, aliran ini kembali dihidupkan oleh Ibn Taimiyah dan murid-murid yang setia kepadanya, seperti Ibn al-Qayyim al-Jawzī dan Ibn Mufliḥ al-Maqdisī.[51]

Tetapi usaha Ibn Taimiyah tidak mendapatkan sambutan yang hangat pada saat itu, sehingga ajaran salaf tidak hidup dan mengakar pada umat Islam pada saat itu. Selanjutnya, baru pada abad ke-12 H. pemikiran

51 Ibn Taimiyah memiliki lima orang murid yang sangat terkenal di dalam khazanah intelektual Islam. Mereka itu adalah Ibn Katsir, al-Zahabi, al-Ṭhūfi, Ibn Muflih al-Maqdisi dan Ibn al-Qayyim al-Jawzi, tetapi tiga yang awal menjadi penentang Ibn Taymiyah dan dua terakhir menjadi pendukung setia gurunya. Al-Zahabi, *Ṣīyār āl-Ā'lām āl-Nūbālā*', jilid. XXII, cet. III, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), hlm. 288.

keagamaan ini kembali hidup di Semenanjung Arabia, dihidupkan dan direvitalisasi kembali oleh Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb. Di tangan Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb inilah ajaran Sunni-Salafi walaupun di awal pertumbuhannya banyak mendapatkan tantangan dari umat Islam mendapatkan sambutan yang luas ditengah-tengah umat Islam, bahkan ajaran ini menjadi idiologi resmi Kerajaan Arab Saudi.

Oleh karena itu, dalam mempelajari ajaran-ajaran dari sekte ini, tidak bisa dilepaskan dari pengaruh tiga tokoh yang telah penulis sebut di atas tadi, (1) Ahmad Ibn Hanbal, sebagai sumber dan akar pemikiran Sunni-Salafi, (2) Ibn Taimiyah yang mencoba menghidupkan kembali ajaran ini, walaupun tidak mendapatkan sambutan hangat dari umat Islam saat itu dan (3) Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb yang ditanggannya ajaran ini berhasil dihidupkan dan direvitalisasi kembali, sehingga mendapatkan sambutan luas di kalangan umat Islam sampai hari ini.

a. Profil Ahmad Ibn Hanbal

Ia dilahirkan di Baghdad pada tahun 164 H./780 M., dan wafat tahun 241 H/855 M. Beliau ini adalah pendiri dari madhhab Hanbali, yakni salah satu dari empat madhhab fiqih mu’tabar. Ibn Hanbal dikenal sebagai seorang alim yang Zāhid. Hampir setiap hari ia berpuasa dan hanya tidur sebentar di malam hari. Ia

juga dikenal sebagai seorang dermawan. Pada suatu hari Khalifah al-Ma'mun membagi-bagikan beberapa keping emas kepada ulama hadis sebagaimana kebiasaan para khalifah ketika itu. Namun, Ibn Hanbal menolaknya.

Bahkan, ketika 'Abd al-Razzāk salah seorang dari gurunya menjengguknya ketika beliau di Yaman dalam keadaan kesulitan ekonomi, 'Abd al-Razzāk mengambil segenggam dinar dari kantongnya dan memberikan kepada Ibn Hanbal, tetapi pemberiaan gurunya itu ditolak halus oleh Ibn Hanbal.[52]

Dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dan hadits, Ibn H{anbal lebih suka menerapkan pendekatan tekstuak dan literlek dari pada pendekatan interpretatif (*ta'wīl*), tertutama yang berkaitan dengan sifat-sifat Tuhan dan ayat-ayat *mutasyābihāt*. Tetapi pembacaan Ahmad ibn Hanbal terhadap ayat-ayat *mutasyābihāt* dan sifat-sifat Tuhan di bawah bingkai *bi lā ta'wīl* (tanpa interpretatif), *bi lā kaif*ā (tanpa bertanya bagaimana), *bi lā tamtsīl* (tidak *antropmorpisme*), *bi lā tasybīh* (tak ada yang seumpama), *bi lā taḥrīf* (tanpa mengubah) dan *bi lā ta'ṭīl* (tidak menyia-nyiakan).[53]Dari sini tampak bahwa Ahmad ibn Hanbal

52 Abd Rahman Do'i, *Shariah The Islamic Law,* cet. II, (London: Taha Publisher Ltd, 1984), hlm. 109.

53 Sebagai contoh, ketika Ahmad ibn Hanbal ditanya mengenai makna "*īṣṭīwā'*" (bersemayam) yang ada di dalam QS. Thahaa (20): 5, beliau menjawab, "*īṣṭīwā 'ālā āl-'āṣrṣy kāīfā ṣyā'ā wā kāmā ṣyā'ā bīlā ḥāḍḍ wā lā ṣīffāḥ yūbāllīgḥūḥā wā ṣiffah yūḥīḍḍūḥū āḥāḍ, fā ṣīfāṭūllāḥ mīnḥū wā lāḥū wā ḥūwā kāmā wā ṣāfā nāfṣūḥū lā ṭūḍrīkūḥū āl-ābṣār*" (istiwa/ bersemayam di atas *ārāṣy* terserah pada Allah dan bagaimana saja Dia kehendaki dengan tiada batas dan tiada seorang pun yang sanggup me-

bersikap menyerahkan (*tafwīd*) makna-makna ayat dan hadis *mutasyābihāt* kepada Allah dan Rasul-Nya, dan menyucikannya dari keserupaan dengan makhluk dengan tidak mentakwilkannya.

Persoalan teologis yang dihadapi Ahmad ibn Hanbal semasa hidupnya ialah tentang status al-Qur'an, apakah ia diciptakan (makhluk) yang oleh sebab itu al-Qur'an itu bersifat ḥ*adīts* (baharu) ataukah ia merupakan bagian dari sifat Tuhan, sehingga ia bersifat *qadīm* (kekal). Ahmad ibn Hanbal berpendapat bahwa al-Qur'an itu merupakan *kalamullah* yang bersifat *qadīm*.[54]Hal ini sejalan dengan pola pikirnya yang menyerahkan ayat-ayat yang berhubungan dengan sifat Allah kepada Allah dan Rasul-Nya. Pandangannya inilah yang nanti membawanya menjadi oposisi dari pemerintah rezim Abbasiyah yang ketika itu berpaham Mu'tazilah yang mengatakan al-Qur'an itu bersifat ḥ*adīts*.

---

nyifatinnya atau tidak ada yang mampu membatasi sifatnya, maka sifat Allah dari Allah sendiri dan miliknya, dan ia sebagaimana yang ia sifati sendiri dan tak dapat dijangkau oleh indera penglihatan). Lihat: Ibn Taimiyah, Ḍār' Ṭā'ārūḍ..., hlm. 30.

54 Dalam hal ini Ah{mad ibn Hanbal pernah berkata, "*Lām yāẓālūllāḥ mūṭākāllīmān, wā āl-Qūr'ān kālāmūllāḥ 'āẓẓā wā jāllā gḥāīr mākḥlūq wā 'ālā kūllī jīḥḥāḥ, wā lā yūṣāfūllāḥ bīṣyāī'ī āktṣārā mīmmā wāṣāfā bīḥī nāfṣūḥū 'āẓẓā wā jāllā*" (tidak dipungkiri lagi kalau Allah memiliki sifat mūṭākāllīmān (yang dapat berbicara) dan al-Qur'an merupakan kalamullah bukan makhluk ciptaanya dari setiap sudut pandang, dan tidak boleh Allah itu disifati dengan sesuatu yang tidak disifati oleh dirinya sendiri). Lihat: Hāfiẓ 'Abd al-Ghāni al-Maqdisī, *Kīṭāb āl-Mīḥnāḥ āl-Īmām Āḥmāḍ ībn Ḥānbāl, ṭāḥqīq:* 'Abdullah ibn 'Abdullah al-Muhsin al-Turkī, cet. I, (Mesir: Dār Hijr, 1407 H), hlm. 68.

b. Profil Ibn Taimiyah

Nama lengkapnya adalah Taqīy al-Dīn Ahmad ibn Abi al-Halim ibn Taimiyah. Dilahirkan di Harran tanggal 10 Rabi‘ al-Awwal 661 H. dan wafat di dalam penjara tanggal 20 Dhu al-Qa‘dah 729 H. Kewafatannya telah menggetarkan seluruh penduduk Damaskus, Syam dan Mesir serta kaum Muslim pada umumnya ketika itu. Ayahnya bernama Syihab al-Dīn Abu Ahmad ‘Abd al-Halim ibn ‘Abd al-Salam ibn ‘Abdullah ibn Taimiyah, seorang *syaikh,* khatib dan hakim di kotanya.[55]

Dikatakan oleh Ibrahim Madkur bahwa Ibn Taimiyah merupakan seorang tokoh salaf yang ekstrim karena kurang memberikan ruang gerak leluasa kepada akal. Ia adalah murid yang *muttaq*ī (bertakwa), *wara'* dan *zuhud,* serta seorang panglima dan penentang bangsa Tartar yang berani. Selain itu, ia dikenal sebagai seorang *Muhaddits* (ahli hadis)*, mufassir* (ahli tafsir), *faqih* (ahli hukum Islam), teolog, bahkan memiliki pengetahuan luas dalam filsafat.

Ia telah mengkritik khalifah ‘Umar dan ‘Ali, ia juga menyerang al-Ghazali dan Ibn al-‘Arabi. Kritikannya ditujukan pula kepada kelompok-kelompok agama yang lain, sehingga membangkitkan kemarahan para ulama sezamannya. Berulang kali Ibn Taimiyah keluar-masuk penjara hanya karena sengketa dengan para ulama

55 Montgomery W. Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey,* (Harrassowitz: Edinburgh University, 1992), hlm. 188.

sezaman dengannya.[56]

Ibn Taimiyah dikenal sebagai seorang yang sangat cerdas, sehingga di usia 17 tahun ia telah dipercaya masyarakat untuk memberikan pandangan-pandangan mengenai masalah hukum secara resmi. Para ulama yang merasa sangat risau oleh serangan-serangannya serta iri hati terhadap kedudukannya di istana Gubernur Damaskus, telah menjadikan pemikiran-pemikiran Ibn Taimiyah sebagai landasan untuk menyerangnya.

Dikatakan oleh lawan-lawannya, bahwa pemikiran Ibn Taimiyah sebagai anti klenik, *anthropomorphisme* (*mujassamah,* keasamaan Tuhan dengan Makhluk), sehingga pada awal tahun 1306 M. Ibn Taimiyah dipanggil ke Kairo untuk dipenjarakan.[57]

Tuduhan yang mengatakan Ibn Taimiyah sebagai seorang penganut *anthropomorphisme* ini biasanya disandarkan kepada sebuah riwayat sejarah dari catatan seorang pengembaran Islam yang bernama Ibn Batutah yang berbunyi, "Saat itu aku di Damaskus, lalu aku menghadiri majlisnya (Ibn Taimiyah) pada hari Jum'at, saat ia berada di atas mimbar Mesjid Jāmi' sedang menasehati kaum muslimin dan mengingatkan mereka, diantara ucapannya kala itu adalah: sesungguhnya Allah turun ke langit dunia seperti turunku ini. Lalu, ia

56 Ibrahim Madkur, *Aliran dan Teori Filsafat Islam,* (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 36.

57 Montgomery W. Watt, *Islamic Philosophy…*, hlm. 188.

turun satu tangga dari mimbar, maka seorang ahli fikih bermadhhab Maliki yang dikenal dengan nama Ibn Zahra' menentangnya."[58]

Namun banyak para ahli yang mencurigai adanya manipulasi data dalam catatan perjalan Ibn Batutah tersebut. Dalam hal ini, Ibn Hajar al-'Asqalani menuturkan bahwa catatan perjalan Ibn Batutah tersebut tidak ditulis oleh Ibn Batutah sendiri, namun juga ditulis oleh Abu 'Abdilah ibn Jazi. Selanjutnya Abu Abdillah ibn al-Jazi dituduh oleh gurunya sendiri yang bernama al-Balfiqi sebagai seorang pendusta.[59]

Kemudian di dalam catatan tersebut Ibn Batutah mengakui bahwa ia masuk ke kota Ba'labak siang hari, lalu ia keluar dari kota tersebut pada pagi hari, karena sangat rindu kepada kota Damaskus. Lebih lanjut Ibn Batutah menjelaskan bahwa ia sampai ke kota Damaskus di negeri Syam pada hari Kamis tanggal 9 Ramadhan tahun 726 H.[60]Kesaksian ini sangat kontradiktif dengan

58 Ibn Batutah, *Tuḥfah al-Naẓār fī Gharā'ib al-Amṣār wa 'Ajā'ib al-Asfār, taḥqīq:* 'Abd al-Hadi al-Tazi, jilid. I, cet. I, (Maroko: Maṭbū'ah Akadimiyyah al-Mamlakah al-Maghribiyyah, 1997), hlm. 217
وكنت إذ ذاك بدمشق يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم فكان من جملة كلامه إن قال: إن الله ينزل من السماء الدنيا كنزولي هذا ونزل درجة من درج المنبر فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء وأنكر ما تكلم به إلخ...

59 Ibn Hajar al-'Asqalani, *al-Durar al-Kaminah,* jilid. III, cet. II, (Kairo: Dār al-Hadīts, 2003), hlm 48.
وقرأت بخط ابن مرزوق: إنا أبا عبد الله بن جزي (ت 657 هـ) نمقها وحررها أبي عنان، وكان البلفيقي رماه بالكذب.

60 Ibn Batutah, *Ṭūḥfāḥ āl-Nāẓār...*, hlm. 187.
وكان دخولي لبعلبك عشية النهار وخرجت منها بالغدو لفرط إشتياقي إلى دمشق ووصلت يوم الخميس التاسع من شهر رمضان المعظم عام ستة وعشرين إلى مدينة دمشق فنزلت منها بمدرسة المالكية المعروفة بالشرابشة

fakta sejarah yang mengatakan Ibn Taimiyah telah ditahan di dalam penjara sejak bulan Sya'ban tahun 726 H. atau sekitar satu bulan sebelum sampainya Ibn Batutah ke kota Damaskus, bahkan Ibn Taimiyah tidak pernah menghirup udara bebas, hingga ia wafat pada tanggal 22 Dzulqa'dah 728 H. di dalam penjara.[61]

Sebagai tambahan patut penulis beri catatan bahwasa Ibn Taimiyah seumur hidupnya sempat 2 (dua) kali masuk penjara karena (1) permaslahan thalaq, dan yang ke (2) permasalahan larangan berziarah ke kuburan. Jadi, tidak benar jika ada yang mengatakan, masuknya Ibn Taimiyah ke dalam penjara disebabkan dirinya memiliki paham *anthropomorphisme* (*mujassamah*) sebagaimana yang selama ini santer dituduhkan kepadanya.[62]

c. Profil Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab

Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab lahir pada 115/1703 M. di kota kecil al-'Uyaynah di Najd, suatu wilayah yang terletak di bagian Timur dari kerajaan Saudi Arabia sekarang ini. Dilihat dari sisi sejarah kesarjanaan Islam dan pembaharuan sebenarnya Najd bukan

61 Muhammad ibn Ṣaliḥ al-'Utsaimin, *Syarh Qasidah Ibn al-Qayyim,* Jilid. I, cet. II, (Mekkah: Maktabah Haramain, 1428 H), hlm 497.

62 Ibn Hajar al-'Asqalani, *al-Durar al-Kaminah...,* hlm. 85.

ثم قاموا عليه في شهر رمضان سنة 917 بسبب مسألة الطلاق وأكد عليه المنع من الفتيا ثم عقد له مجلس آخر في رجب سنة عشرين ثم حبس بالقلعة ثم أخرج في عاشوراء سنة 127 ثم قاموا عليه مرة أخرى في شعبان سنة 627 بسبب مسألة الزيارة واعتقل بالقلعة فلم يزل بها إلى أن مات في ليلة الإثنين العرشرين من ذي القعدة سنة 827.

merupakan wilayah yang terkenal. Karena topografis wilayah itu yang gersang, tapi justru kegersangan itu kiranya telah melahirkan sejarah intelektualnya.[63]

Ayah sekaligus guru pertama Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab adalah seorang hakim di al-'Uyaynah, yang menjalankan tugasnya sesuai dengan madhhab Hanbali yang telah menjadi tradisi di wilayah itu. 'Ustman ibn 'Abdullah ibn Bisyr, penyusun sejarah Kerajaan Arab Saudi yang baku, menulis dalam kaitan dengan tahun-tahun awal Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab bahwa "Allah yang Maha Besar melapangkan dadanya, membuatnya mampu memahami perkara-perkara bertentangan yang telah menyesatkan manusia dari jalan-Nya". Sementara itu, kalangan anti Salafisme mendeskriptifkan permasalahan ini dengan sangat berbeda.

Mereka melaporkan bahwa ayah dan saudaranya, Sulaiman ibn 'Abd al-Wahhab, menangkap tanda-tanda penyimpangan doktrin yang ekstrim pada diri Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab pada usianya yang masih cukup muda. Yang pasti adalah, belakangan Sulaiman tampil menentang Muhammad dan menulis risalah pertama yang panjang lebar yang berisi penolakan terhadap Salafisme. Ayahnya sendiri–setidaknya pada awalnya–terlihat bersikap lebih lunak. Akibat kegiatan-kegiatan anaknya itulah sang ayah dicopot dari

63 Hamid Algar, *Wahhabism: a Critical Essay*, (New York: Islamic Publication International, 2002), hlm. 23.

jabatannya dan diusir dari kota al-'Uyaynah pada tahun 1139/1726 M. Kemudian mereka pun pindah ke kota Huraymilah, yang letaknya berdekatan dengan kota al-'Uyaynah.

Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab sendiri untuk sementara waktu tetap tinggal di kota al-'Uyaynah. Di sana ia berusaha memperbaiki apa yang dianggapnya sebagai kecenderungan politeistik pada masyarakatnya, sebelum akhirnya ia sampai pada kesimpulan bahwa "kata-kata saja tidak cukup" (*lā yughnī al-qawl*).[64]Karena itu, ia bergabung dengan ayahnya di Huraymilah sebelum pergi ke tanah Hijaz, yang pada mulanya untuk menunaikan ibadah haji.

Kemudian ia menghabiskan waktu selama 4 (empat) tahun untuk belajar di Madinah. Mungkin di sini perlu dicatat bahwa pada waktu itu Madinah masih menjadi pusat pengetahuan dan pertukaran intelektual Islam yang penting, yang menarik banyak sarjana dan pelajar dari berbagai belahan dunia Islam.

Di antara orang-orang yang pernah tercatat pernah menjadi guru dari Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab adalah Syeikh 'Abdullah ibn Ibrahim, yang sama-sama berasal dari Najd, dan Muhammad Hayyat al-Sindi, seorang ahli hadis dari India. Hal penting lainnya ialah bahwa di antara murid-murid al-Sindi, terdapat seorang sufi dan

64 'Ustman ibn 'Abdullah ibn Bişr, '*Ūnwān āl-Mājīḍ fi Ṭārīkḥ Nājḍ*, cet. I, (Riyadh: Maktabah Islāmiyyah, tth), hlm 6.

fakih dari India yang terkemuka, yahkni Syah Waliyullah Dihlawi. Hal ini kerap dijadikan sebagai bukti tentang afinitas atau kompatibilitas, hingga taraf tertentu, antara salafisme dan berbagai gerakan pembaharuan di wilayah anak benua India yang berasal dari warisan Syah Waliyullah Dihlawi.[65]

Hal tersebut sama sekali keliru, karena jika dibandingkan–sekilas saja, antara Salafisme dan ajaran-ajaran Syah Waliyullah yang sangat kaya dan lebih mendalam (kendati kerap eksentrik), maka terlihat betapa besar perbedaan antara keduannya. Lebih dari itu, semata-mata bahwa seorang murid telah belajar dari seorang guru tidak mesti berarti sang murid menyerap seluruh pandangan dari sang guru, dan tidak pula sang guru dapat dianggap bertanggung jawab atas pikiran-pikiran yang kemudian dikembangkan sendiri oleh sang murid. Dengan kata lain, Salafisme maupun para pendukungnya tidak dapat dianggap berasal dari Syah waliyullah Dahlawi.

Lebih penting lagi, Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab dikatakan lebih banyak menghabiskan waktunya di Madinah untuk mempelajari karya-karya Ibn Taimiyah (w. 728/1328 M.), seorang tokoh terkemuka dalam sejarah intelektual Islam, kendati pengaruhnya mungkin

65 John Voll, “Muhammad Hayat al-Sind and Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab: *An Analysis of an Intellectual Group in Eighteeth-Century Medina,” Bulletin of The School of Oriental and African Studies*, XXXVIII: 1(1975), hlm. 32-38.

lebih besar pada masa sesudah ia meninggal dunia dibandingkan pada masa hidupnya.

Ibn Taimiyah memiliki kesamaan dengan Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab dalam hal kegemarannya berpolemik. Sasaranya meliputi agama Kristen, aliran Syiʻah, praktik dan doktrin kaum Sufi dan Muʻtazilah. Berkaitan dengan yang terakhir ini, memang bisa dipertanyakan mengapa Ibn Taimiyah harus menghabiskan waktu dan energi untuk mengkritik Muʻtazilah, padahal dapat dikatakan Muʻtazilah sudah tidak ada lagi ketika itu. Karena ketertarikan yang ditunjukkan Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab pada karya-karya dan gagasan-gagasan Ibn Taimiyah, Salafisme senantiasa dicap sebagai cerminan yang tertunda dari warisan Ibn Taimiyah.

Kembali kepada aspek geografis. Dari Madinah, Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab kembali ke Huraymilah, dan tidak lama kemudian ia melanjutkan perjalanannya ke Basrah, untuk alasan yang tidak begitu jelas. Ia menetap di sebuah desa yang bernama al-Majmuʻah. Di sana, sebagaimana yang dituturkan oleh sejahrawan Arab Saudi, ʻUstman ibn ʻAbdullah al-Bisyr, "ia mengecam hal-hal tertentu yang berkaitan dengan syirik (*al-syirkiyāt*) dan bidʻah."[66]

Kuat dugaan di sana pula ia melakukan kontak

66 ʻUstman ibn ʻAbdullah ibn Biṣr, *ʻUnwān āl-Mājīḍ...*, hlm. 8.

langsung pertama dengan sekte Syi'ah. Al-Ahsa, suatu wilayah yang hingga sekarang ini mayoritas dihuni oleh kaum Syi'ah, kendati selama beberapa dasawarsa mengalami penindasan dari kelompok Salafisme-Saudi, yang berbatasan langsung dengan Najd. Namun, tidak ada indikasi bahwa Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab memiliki pengetahuan yang dalam tentang Syi'ah sebelum ia berdomisili di al-Majmu'ah. Kini sekte Syi'ah telah menyedot perhatiannya, karena menurutnya ajaran Syi'ah penuh dengan hal-hal yang berbau syirik. Akan tetapi, ia tidak berhasil membujuk baik kalangan Sunni maupun Syi'ah untuk mendukung pandangannya, lalu pun ia pergi.

Menurut penjelasan 'Ustman ibn 'Abdullah al-Bisyr, ia berniat pergi ke Damaskus (mungkin dikarenakan di sana banyak terdapat ulama-ulama yang bermadhhab Hanbali), namun entah bagaimana ia kehilangan uang untuk bekal dalam perjalan itu. Maka, ia kembali ke Huraymilah melalui al-Ahsa. Hal ini, sebagaimana dikatakan oleh sejarawan Arab Saudi, karena "Tuhan yang Mahatahu segala yang ghaib maupun yang tampak ingin menjadikan agama-Nya menang dan meninggikan kalam-Nya dengan cara menyatukan penduduk Najd di bawah seorang pemimpin."[67]

Keterangan lain, yang bersifat anonim dan mungkin merupakan legenda, mengatakan bahwa dari

67 'Ustman ibn 'Abdullah ibn Biṣr, *'Ūnwān āl-Mājīḍ...*, hlm. 8.

Basrah Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab pergi menuju Baghdad. Di sana ia menikah dengan seorang perempuan kaya dan tinggal selama 5 (lima) tahun di tempat ini. Diceritakan pula bahwa ia pergi ke Iran melalui Kurdistan, dan di sana ia berkunjung ke Hamadan, Qum dan Isfahan untuk mempelajari filsafat.[68]

Jika memang betul ia melakukan perjalan itu walaupun ia bersikap antipati terhadap Syiʻah, motif yang mendorongnya untuk melakukan perjalan itu sendiri merupakan misteri yang belum dapat terpecahkan di sini. Nama Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab tidak tercantum dalam sumber-sumber Persia pada masa itu. Hal ini berarti, dengan tetap mengadaikan ia memang pergi ke Iran, upaya pemurnian yang didakwahkannya tidak dipandang penting di sana, atau sebaliknya ia justru melakukan praktik *taqiyyah* (menyembunyikan pandangan atau keyakinan sesungguhnya yang ia anut) yang dikenal dalam tradisi Syiʻah. Sedangkan berdasarkan pertimbangan kronologis peristiwa, yang lebih mungkin dan masuk akal adalah, dari Baṣrah ia pulang kembali, baik secara langsung atau tidak langsung ke Huraymilah.

Di sana ia bergabung dengan ayahnya untuk membasmi syirik, takhayul, bidʻah dan khurafat dengan semangat yang tak kenal lelah, sehingga akhirnya

68 Nese Cagatay, "Vehhabilik," *Islam Ansiklopedisi,* XIII, hlm 263; Ahmad Abu Hakim, *Lām' Ṣyīḥāb fi Ṭrīkḥ Mūḥāmmāḍ ībn 'Ābḍ āl-Wāḥḥāb,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1967), hlm. 67.

ayahnya sendiri yang lelah menghadapi sikap anaknya, dan sebagaimana diungkapkan secara tepat dan akurat oleh 'Ustman ibn 'Abdullah ibn Bisyr, "terjadi perdebatan di antara keduanya" (*waqa'a bahnahu wa baina abīhi kalām*).[69]Ia juga menyisihkan waktu untuk menyusun buku kecil yang diberi judul Kitab Tawhīd. Alih-alih menguraikan doktrin Islam yang paling fundamental seperti tercermin dari judulnya, buku kecil itu hanya berisi koleksi hadits tanpa diberi komentar, yang disusun dalam enam puluh tujuh bab.[70]

Sampai di sini kita agaknya perlu untuk mengalihkan perhatian sejenak pada apa yang sangat identik dengan pemikiran teologisnya, yaitu *Kitab Tauḥīd*, yang judul lengkapnya *Kitab Tauḥīd Alladhī Huwa Ḥaqullah 'Alā al-'Ābid* (Kitab Tawhid Yang merupakan Hak Allah Atas Hambanya) mungkin secara berlebihan diistilahkan sebagai karya kesarjanaan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab. Seluruh karya Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab sangat tipis, baik dari segi isi maupun ukurannya.

Dalam rangka menjastifikasi pujiannya bagi Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, al-Faruqi menambahkan daftar "isu-isu lebih lanjut" yang ia susun sendiri pada terjemahannya atas setiap bab dari

69 'Ustman ibn 'Abdullah ibn Biṣr, *'Ūnwān āl-Mājīḍ*..., hlm. 8.

70 Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, *Kīṭāb āl-Tauḥīd ṭāḥqīq: A*bu Malik al-Rayasyi, cet. I, (Makkah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2008).

Kitab al-*Tauḥīd*. Hal ini menyiratkan bahwa seolah-olah sang pengarang, Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab, telah mendiskusikan sejumlah "isu" yang muncul dari hadis-hadis buku itu, yang sebenarnya tidak ia lakukan. Demikian pula, yang terjadi dengan sebuah edisi *Kasyf al-Syubhāt* karya Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab yang diterbitkan di Riyadh pada 1388/1968 M. memiliki catatan pada halaman judulnya, "dijelaskan secara lebih terperinci (*kamā bi tahṣhīlihi*) oleh ʻAli al-Hamad al-Sahilī."[71]

Sebuah kitab lain yang dinisbatkan kepada Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab, *Masā'il al-Jāhiliyyah*, memuat keterangan "diperluas oleh (*tawassaʻa fīha*) al-Sayyid Mahmud Syukri al-Alūsi".[72]Di dalam 2 (dua) karya yang disebutkan terakhir itu, tidak ada petunjuk dimana konstribusi Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab berakhir dan di mana konstribusi para pemberi anotasi (pensyarah) itu bermula. Tampaknya para pelindung Salafisme merasa malu dengan ketipisan karya Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab, sehingga mereka memandang perlu karya itu dipertebal ukurannya.

Memang benar bahwa beberapa volume yang agak tebal telah diterbitkan di Arab Saudi sebagai kumpulan

71 Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab, *Kāṣy Ṣyūbḥāṭ, ṭāḥqīq: ʻAli* Hamad al-Sāhili, (Riyadh: Maktabah al-ʻUlūm wa al-Hikam, 1968).

72 Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab, *Māṣā'īl āl-Jāḥīlīyyāḥ, ṭāḥqīq: Ṣāyyīḍ Māḥmūḍ Ṣyūkr āl-Ālūṣī,* (Madinah: al-Jāmiʻah al-Islāmiyyah,1975).

karya Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab.[73] Namun, karya-karya itu kebanyakan hanya sedikit melebihi kumpulan catatan dan penyusunan hadis menurut tema-tema tertentu. Tidak diketahui secara pasti ada berapa jilid keseluruhan seri tersebut. Jilid satu dan 2 (dua), misalnya terdiri dari hadis-hadis yang berkaitan dengan aturan wudhu', salat dan zakat, tanpa ada uraian atau komentar dari Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab.

Sementara itu, identifikasi sumber-sumber hadis yang terdapat dalam catatan kaki dalam karya itu berasal dari tiga orang penyunting seri tersebut.[74]Sedangkan jilid keempat dibuka dengan suatu risalah singkat yang diberi judul, *Faḍhā'il al-Qur'an* (pembahasan mengenai keutamaan al-Qur'an), lagi-lagi merupakan kumpulan hadis-hadis tanpa komentar yang disusun dalam beberapa belas bab.

Kemudian jilid itu dilanjutkan dengan sebuah karya yang kendati diberi judul *Tafsir Ayat al-Qur'an al-Karim*, namun sesungguhnya hanya berisi serangkaian parafrase terhadap sejumlah ayat al-Qur'an dan catatan-catatan yang menyangkut segi tatabahasa yang bersifat elementer.

---

73 Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, *Mu'allafat al-Syaikh al-Imam Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab,* (Riyadh: Jami'ah al-Imam Muhammad ibn Su'ud, t.t).

74 Para penyuntingnya adalah 'Abd al-'Azi ibn Zayad al-Rumi, *Muhammad al-Baltaji dan Sayyid Hijab.* Muhammad Abd al-Wahab, *Muallafat...*, hlm.3.

Satu hal menarik adalah nada polemik yang dilontarkan oleh sang pengarang terhadap orang-orang yang disebutnya sebagai "para pemimpin syirik" (*al-'aimmah al-syirk*). Volume ini ditutup dengan ikhtisar yang dibuat oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab dari karya Ibn Qayyim al-Jawzī, *Zād al-Ma'ād Fī hady khair al-'ibād,* yang nyaris bukan merupakan teks yang perlu diberi perhatian khusus.

Selain kitab *al-Tauḥīd,* dalam bidang akidah, beliau juga menulis buku-buku risalah lain, seperti, *Kasyf al-Syubhāt, Mufīd al-Mustafīd fī Kufr Tārik al-Tauḥīd, al-Uṣūl al-Tsalātsah wa Adillatuhā, Kalimah Fī Bayān Syahādah Lā Ilaha Illallah wa Bayān al-Tauḥīd, Kalimat fī Ma'rifah Syahādah la ilaha Illallah wa Anna Muhammadan Rasūlullah, Arba' Qawā'id dhakarahallahu Fī Muhkam Kitābihi, al-Masā'il al-Khams al-Wājib Ma'rifatuhā* dan *Tafsir Kalimah al-Tauḥīd.*[75]

Menilai prestasi Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab sebagai ulama dan pengarang merupakan kriteria yang sahih untuk memprediksikan prestasinya yang lebih luas, karena sejarah Islam sebagai suatu tradisi intelektual dan spiritual terutama terdiri dari para ulama dan karya-karya yang mereka tulis.

Buku adalah artefak yang sangat penting dari

75 Lihat: 'Abdullah al-Ṣālih al-'Utsaimin, *āl-Ṣyāīkḥ Mūḥāmmāḍ ībn 'Ābḍ āl-Wāḥḥāb, Ḥāyāṭūḥū wā Fīkrūḥū,* (Riyadh: Dar al-'Ulum, 1993), hlm. 73-84.

peradaban Islam. Setiap tokoh besar yang menggulirkan gerakan pembaharuan yang penting dalam sejarah Islam merupakan seorang penulis yang berpengaruh dan produktif. Dua contoh yang relatif berdekatan dengan periode Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab adalah Syaikh ʻUstman dan Syah Waliyullah Dihlawi.[76]

Namun, Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab jauh untuk bisa dibandingkan dengan keduannya. Bahkan, ada yang memiliki kesan bahwa Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab memandang kegiatan menulis karangan termasuk dalam perkara bidʻah yang selama berabad-abad telah menutupi pemikiran Muslim.

Kembali ke soal biografi. Kematian ayah dari Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab pada 1153/1740 M. tampaknya telah membebaskan Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab dari segala hambatan dalam upaya membasmi apa yang dipandangnya sebagai praktik-prakti syirik. Meskipun ia mengumpulkan sejumlah pengikut, ia segera mendapati sebagai hal yang politis untuk meninggalkan Huraymilah dan dapat kembali ke al-ʻUyaynah yang kini memiliki kondisi lebih menguntungkan dibandingkan 14 (empat belas) tahun sebelumnya ketika ia dipaksa meninggalkan kota itu.

Kini penguasa al-ʻUyaynah, ʻUstman ibn Muʻammar, memperluas perlindungannya kepada Muhammad

76 Hamid Algar, *Wahhabism...*, hlm. 33.

ibn ʻAbd al-Wahhab dan bersumpah untuk setia pada pemahaman tawhid yang didakwahkan oleh Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab. Aliansi itu diperkuat dengan pernikahan Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab dengan al-Jauhara, bibi dari ʻUstman ibn al-Muʻammar.

Karena itu, dengan dilindungi oleh sang penuguasa, Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab mulai menyingkirkan berbagai rintangan sebelum melangkah lebih jauh dengan proyek penghancurannya: penghancuran makam Zayd ibn al-Khaṭṭāb, seorang sahabat Nabi dan saudara dari khalifah kedua yang gugur dalam perang Yamamah melawan Musailamah al-Kadzāb.

ʻUstman ibn Muʻammar menyediakan bagi Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab pasukan bersenjata yang terdiri dari 600 (enam ratus) orang untuk melindunginya dan sekelompok kecil pengikutnya, sementara mereka mengahancurkan bangunan makam tersebut. Namun, yang menjadikan Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab terkenal adalah tindakan rajam yang dilakukannya secara pribadi terhadap seorang wanita yang berzina, yang konon telah mengakui kesalahannya secara terbuka dan berulang-ulang.

Sejak saat itu, tulis ʻUstman ibn ʻAbdullah ibn Bisyr, "perjuangannya berkembang, kekuasaannya meningkat dan tawhid sejati menyebar ke mana-mana, beserta upaya menyuruh perbuatan baik dan mencegah perbuatan

jahat.[77]

Tepat pada masa itu ‘Ustman ibn Mu‘ammar menyerah pada tekanan pimpinan suku yang kuat di wilayah itu dan mengusir Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab dari al-‘Uyaynah. Peristiwa yang terlihat seperti kemunduran itu sesungguhnya merupakan hal yang menguntungkan.

Selanjutnya ia pindah ke al-Dir‘iyyah dan membangun aliansi baru dengan Muhammad ibn Sa‘ud pendiri (Kerajaan Arab Saudi), penguasa kota itu, yang kemudian diperkuat dengan perkawinannya yang lain. Aliansi ini terbukti permanen, yang melahirkan suatu entitas politik yang selama bertahun-tahun dapat disebut secara bergantian sebagai Saudi atau Salafisme.

Aliansi berlangsung cukup mulus. Muhammad Sa‘ud menjanjikan bantuannya kepada Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab dalam mengobarkan jihad melawan siapa pun yang menyimpang dari pemahamannya mengenai tawhid.

d. Paham dan Dinamika Pemikiran Sunni-Salafi

Pemikiran teologis Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab sebenarnya merupakan kelanjutan dari aliran *salaf*. Sementara pemikiran *salaf* berpangkal dari pikiran-pikiran teologis Ahmad ibn Hanbal dan yang kemudian direvitalisasi oleh Ibn Taimiyah.

77 ‘Ustman ibn ‘Abdullah ibn Biṣr, *‘Unwan al-Majīd…*, hlm. 10.

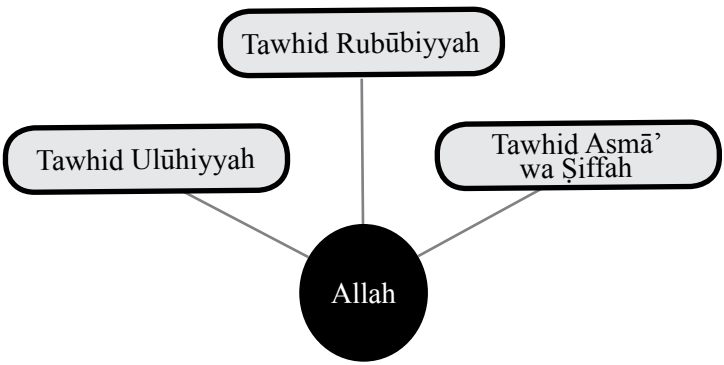
Pokok-pokok akidah dari Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab pada hakikatnya juga tidak berbeda dengan apa yang telah dikemukakan oleh Ahmad ibn Hanbal dan Ibn Taimiyah. Oleh karena juga sangat berdekatan dengan pokok-pokok ajaran akidah Abu Hasan al-Asy‘ari sebagaimana yang tertulis di dalam kitab *al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyanah* dan *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn* sebagaimana telah penulis singgung sebelumnya dalam buku ini.

Perbedaan yang ada hanya dalam melaksanakan dan menafsirkan beberapa persoalan tertentu, misalnya, pembagian tauhid kepada 3 (tiga) tingkatan (*rubūbiyyah, uluhiyyah* dan *tawḥīd al-asmā’ wa ṣifāt*), sikap Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab yang anti madhhab, (*al-lāmadhhabiyyah*) tasawuf, perluasan makna *syirīk, takhayul, bid‘ah* dan *khurafat*.

Kini mari kita telusuri secara mendalam ajaran khas Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab. Ajaran-ajaran itu berpusat pada definisi *tawḥīd al-rubūbiyyah* (pengakuan bahwa hanya Allah semata yang memiliki sifat rabb, penguasa dan pencipta alam semesta, yang menghidupkan dan mematikan); *tawhīd al-ulūhiyyah* (seluruh ibadah dan segala kebaktian hanya ditunjukkan kepada Allah semata; *tawhīd al-asmā’ wa al-ṣhifāt* (hanya membenarkan nama-nama dan sifat-sifat yang disebutkan dalam al-Qur’an, tanpa disertai upaya

untuk menafsirkan, dan tidak diperbolehkannya untuk menerapkan nama-nama itu kepada siapa pun selain Tuhan).

Bagan IV: Metode Mengenal Allah Versi *Salafi*



Di antara ketiga jenis tawhid yang disebutkan di atas, tawhid yang kedua adalah yang terpenting dalam pandangan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, baik dalam skema doktrinya yang kaku maupun dalam penilaiannya yang cenderung memandang rendah kondisi kaum Muslim selama berabad-abad. Dalam menolak seluruh konsensus ulama sebelumnya, ia menganggap komponen pertama tawhid sebagai sekadar pengakuan verbal, yang tidak memiliki nilai pada dirinya sendiri dan tentu tidak memadai untuk mencapai kualitas sebagai Muslim.

Karena, menurutnya, bahkan kalangan politis Arab pra-Islam telah mempercayainya. Ia juga

tidak memperlihatkan perhatian yang besar untuk mengelaborasi bentuk kedua tawhid, selain hanya mengulangi rumusan-rumusan Ibn Taimiyah yang mengecam anthropomorphisme.

Bentuk tawhid yang kedua ini lah menurut Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab yang menjadi batas tegas antara Islam dan kafir, antara tawhid dan syirik. Termasuk dalam argumennya ialah bahwa prinsip *tawḥīd al-ulūhiyyah* ini diwahyukan kepada Nabi bahkan sebelum kewajiban-kewajiban ibadah seperti salat, zakat, puasa dan haji yang memungkinkan prinsip itu diterjemahkan ke dalam praktik, dan karena itu memiliki nilai yang lebih unggul dibandingkan kewajiban-kewajiban ibadah tersebut.

Seperti halnya *tawḥīd al-rubūbiyyah* tidak cukup untuk menjadikan diri seseorang Muslim, orang juga tidak dapat mencapai kualitas sebagai Muslim dengan melaksanakan kewajiban-kewajiban agamanya jika ia melanggar prinsip *tawḥīd al-ulūhiyyah* sebagaimana didefinisikan oleh sekte Sunni-Salafi.

Pelanggaran terhadap *tawḥīd al-ulūhiyyah* terjadi manakalah suatu kegiatan ibadah melibatkan pihak ketiga selain si pelaku ibadah itu sendiri dan Tuhan. Ada sejumlah contoh, seperti doa yang di dalamnya disebut nama Nabi atau orang-orang yang dimuliakan lainnya dengan harapan bahwa permohonan seseorang

lebih berpeluang untuk dikabulkan (*tawasul*), dengan menggunakan ungkapan seperti *bi hurmah fulān* (dengan kemulian si fulan); *isti'ānah* (perlindungan) dan *istighātsah* (pertolongan), meminta bantuan dalam perkara-perkara duniawi atau spiritual dengan bentuk kata-kata yang minyiratkan harapan akan bantuan dari seseorang, alih-alih dari Tuhan.

Bahkan kendati orang itu secara tersirat dipandang sebagai penyalur pertolongan Tuhan; *tawāṣul*, berkaitan dengan seseorang, betapa pun dimuliakannya, sebagai sarana untuk memfasilitasi seseorang untuk mendekat kepada Tuhan; menisbatkan sifat hidup dan perantaraan kepada orang yang telah mati dengan menyebut mereka ketika berdoa, meski orang itu bukan menjadi objek ibadah; harapan, atau keinginan, akan *syafā'ah* (pertolongan) para Nabi, wali, Syahīd dan orang-orang yang dimuliakan lainnya; *tabarruk* (mencari keberkahan) di kuburan-kuburan mereka; *ziyārah*, mengunjungi makam sebagai tindakan yang dilakukan semata-mata untuk tujuan dan niat berkunjung; pembangunan kubah atau bangunan di atas makam. Semua hal itu mengakibatkan pelanggaran atas *tawḥīd al-ulūhiyyah* dan menjadikan pelakunya sebagai musyrik.

Dengan kata lain, *tawḥīd al-ulūhiyyah* hanya dapat didefinisikan secara negatif, dalam arti menghindari praktik-praktik tertentu; bukan secara afirmatif.[78]Hal ini

78 Hamid Algar, *Wahhabisme...*, hlm. 47-48.

menjadikan perasaan takut terhadap apa yang dianggap sebagai penyimpangan sebagai pusat doktrin-teologis Sunni-Salafi, dan ini membantu menjeaskan mengapa Salafi memiliki watak radikal-ekstrimis dan cenderung susah untuk diajak untuk bersikap moderat dan toleran. Namun, seluruh praktik yang dianggap menyimpang, yang baru saja didaftar di atas, dapat dibenarkan bukan hanya dengan mengacu pada tradisi dan konsensus, tetapi juga pada hadis, sebagaimana telah dijelaskan oleh banyak ulama, baik Sunni maupun Syi'ah, yang telah membahas fenomena Salafi.

Bahkan jika pun bukan itu persoalannya, dan seandainya kepercayaan bahwa *ziyārah* atau *tawāṣul* adalah sahih dan bermanfaat ternyata keliru, tidak ada alasan logis untuk mengutuk kepercayaan itu sebagai sesuatu yang menyebabkan seseorang keluar dari Islam. Karena, kekeliruan yang melandasi tindakan kaum Sunni-Salafi mencap seluruh praktik itu sebagai syirik adalah pencampuradukan antara sarana dan tujuan. Itu berarti suatu anggapan bahwa apa yang dicari dari Tuhan melalui sarana seseorang, baik yang masih hidup maupun yang sudah mati, pada kenyataanya dicari dari orang tersebut, terlepas dari kehendak, rahmat, dan kebaikan Tuhan.[79]

79 Konsekuensi dari mencap orang Muslim selain pengikut Sunni-Salafi sebagai musyrik adalah bahwa memerangi mereka bukan saja boleh, melainkan wajib. Karena itu, menumpahkan darah mereka, menjarah harta mereka dan menjadikan perempuan dan anak-anak mereka seb-

Ciri khas lain dari ajaran Sunni-Salafi adalah konsep *bid'ah* (praktik baru dalam perkara agama) yang bersifat luas dan tanpa pandang bulu. Konsep ini didefinisikan sebagai "perkara baru yang tidak diikuti oleh para sahabat atau pengikut sahabat (*tabi'īn*) dan bukan bagian dari apa yang diharuskan oleh dalil hukum (dalīl syar'ī)."Bid'ah biasanya dipasangkan sebagai lawan negatif dari Sunnah. Dengan demikian, menegakkan Sunnah melibatkan tindakan meninggalkan bid'ah.[80]

Namun, pemahaman yang lebih luas dan lebih positif harus dipertimbangkan. Ulama Syāfi'iyyah 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, misalnya, berpendapat bahwa boleh saja berbicara tentang *bid'ah hasanah* (praktik baru yang baik), dan bahwa seluruh bentuk bid'ah tergolong dalam lima kategori norma hukum: wajib, sunnah, mubah, makruf dan haram.[81]Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab lebih memilih pemahaman konsep bid'ah yang seluruhnya negatif dan didefinisikan secara kronologis bid'ah adalah seluruh praktik atau konsep keagamaan

agai budak adalah tindakan yang dibenarkan. Seperti yang tampak jelas dari peristiwa di Karbala dan Tha'if pada tahun 1217/1803 M., kaum Salafi sama sekali tidak segan untuk melakukan pembantaian dalam rangka memaksakan doktrin mereka terhadap penduduk di kedua kota itu. Lihat: 'Abdullah Kamil, *Kafa Tafrīqan li al-Ummah bi ism al-Salaf*, cet. I, (Kairo: Dar al-Mustafa, 2004), hlm. 34; Hamid Algar, *Wahhabism*..., hlm. 49.

80 Al-Jurjani, *Mu'jam al-Ta'rifat, taḥqīq*: Muhammad Ṣadīq al-Mansyāwī, (Beirut: Dār al-Faḍīlah, 1983), hlm. 43.

81 Dikutip dari Rahmi Yaran, "*Bid'at*", Turkiye Diyanet Vafki Islam Ansiklopedisi, jilid. IV, hlm. 129.

yang baru ada setelah abad ketiga Hijriyah (setelah generasi *salaf*).

Dengan demikian, periode perkembangan konsep atau praktik keagamaan baru yang bisa diterima tidak hanya meliputi dua generasi pertama kaum Muslim, yakni generasi sahabat dan tabi'īn, tetapi juga periode para imam empat madhhab fikih Sunni. Namun, di sini Sunni-Salafi bersikap tidak konsisten, menurut mereka melakukan tindakan taqlīd (mengikuti secara konsisten salah satu dari empat madhhab fikih tersebut) dipandang sebagai perbuatan bid'ah selama hal itu melibatkan pemberian otoritas kepada segala sesuatu selain al-Qur'an dan Sunnah, sikap mereka yang anti madhhab (*all*ā *madhhabiyyah*) ini juga merupakan titik pembeda lain antara gerakan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab dengan para pendahulunya, seperti Ahmad ibn Hanbal dan Ibn Taimiyah yang tidak anti terhadap kaum muslim yang bermadhhab.[82]

Sebagai gantinya, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab menyeru umat Islam untuk kembali kepada ajaran dasar Islam, yaitu al-Qur'an dan Sunnah, sebagaimana yang dianut oleh generasi *salaf*.[83]Umat Islam harus benar-benar berpegang teguh kepada dua dasar tersebut,

82 Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Buṭī, *al-Lāmadhhabiyyah Akhtar Bid'ah Tuhadid al-Syari'ah al-Islamiyyah,* (Damaskus: Dār al-Farabi, 2005), hlm. 46.

83 Musṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuha fi Tasyrī'*, cet. II, (Kairo: Dār al-Warāq, 2008), hlm. 84.

tanpa mengurangi dan menambah isi dari keduanya. Hadis Nabi mengenai al-Qur'an dan Sunnah sebagai dua pusaka pendoman hidup manusia pun dikutip untuk memperkokoh doktrin-teologisnya.[84]

Bid'ah juga dipandang telah mencengkram kaum Muslim dalam berbagai praktik lainnya yang lebih berbahaya. Daftar bid'ah mencangkup – kendati tidak terbatas–berbagai bentuk zikir dan ritual lainnya yang dipraktikkan oleh tarekat-tarekat sufi; adat-istiadat popular yang biasanya berkaitan dengan peristiwa-peristiwa penting, seperti perayaan Hari Raya Idul fitri dan Idul Adha, perayaan atau peringatan maulid Nabi, peringatan isrā' dan mi'rāj, peringatan 1 Muharram; ungkapan salawat dan salam kepada Nabi sebagai amalan ibadah, khususnya ketika diakhiri dengan penggunaan ungkapan atau teks-teks seperti terdapat dalam *Dalā'il al-Khairāt* karya al-Jazūlī; serta peringatan *hawl* (hari kematian) para ulama, terutama ketika disertai dengan upacara-upacara formal dan, lagi-lagi, pembacaan teks-teks seperti Qasidah al-Barzanjī yang terkenal.

Berbeda dengan sikap Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab yang anti tasawuf dan Sufisme, Ibn Taimiyah yang merupakan bapak teologis akidah *salaf* hanya menentang aspek-aspek tertentu Sufisme pada zamanya

84 Al-Dār al-Quṭni, *Sunan al-Dar al-Qutni, tahqiq*: al-Sayyid 'Abdullah Hasyim al-Yamanī, jilid. IV, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1966), hlm. 245.
تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي

yang ia pandang keliru atau menyimpang, seperti praktik umum mengagungkan para wali. Namun sesungguhnya Ibn Taimiyah tetap mengakui keabsahan tasawuf dan Sufisme seperti *kasyf* (penyingkapan intuitif akan tabir kebenaran), bahkan Ibn Taimiyah sendiri merupakan pelopor dari tarekat Qādiriyah.[85]

Kepercayaan Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab bahwa bid'ah telah menyesatkan komunitas Muslim selama sembilan ratus tahun adalah salah satu faktor yang membuatnya memisahkan diri dari gerakan-gerakan pembaharuan yang sezaman dengannya. Mereka berpegang pada persepsi tradisional bahwa komunitas Muslim secara periodik membutuhkan pembaharuan dan pemurnian, dan bahwa kebutuhan ini akan dipenuhi, sesuai dengan hadis-hadis tertentu, dengan kemunculan seorang mujaddid (pembaharu) setiap seratus tahun sekali.[86]

e. Etnografi Masyarakat Arab (Abad VI–XIV H.)

Agar dapat mengetahui secara komprehensif sebab ulama *salafi* melakukan yang mereka sebut sebagai upaya melakukan pemurnian pemahaman dan amalan serta pelaksanaan syariat secara total dan menyeluruh di

85 Geroge Makdisi, "Ibn Taymiya: *A Sufi of The Qadiriya Order," American Journal Of Arabic Studies,* volume I, (1974), hlm. 118-129.

86 Abu Dawūd, *Ṣūnān Ābī Ḍāwūḍ*, jilid. IV, cet. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi, 2001), hlm. 178.

إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها

satu pihak serta pembasmian *syirik, takhayul, bid'ah* dan *khurafat* di pihak yang lain.

Untuk itu, pembahasan ini akan dilengkapi dengan tiga pembahasan berikutnya mengenai (1) keadaan Masjid al-Haram, pembangunan dan perluasannya sejak masa Rasulullah sampai dengan masa awal kekuasaan Kerajaan Saūdi Arabia, (2) pembahasan tentang tata cara peribadatan, khususnya shalat fardhu yang dilaksanakan dalam Masjid Haram sebelum dan sesudah berada di bawah kekuasaan Kerajaan Saudi Arabia dan (3) pembahasan berbagai praktik *khurafat* dan *bid'ah* yang terjadi di kota Makkah dan sekitarnya serta penghancuran berbagai situs bersejarah di kota tersebut oleh penguasa Kerajaan Saudi Arabia berdasarkan rekomendasi ulama *Salafi*.

1. Pembangunan dan Perluasan Masjid Haram

Dalam Al-Qur'an surat Al-Israa' ayat 1 Allah menyebutkan dengan jelas mengenai Masjid al-Haram dan Masjid al-Aqṣā yang diceritakan dalam konteks peristiwa isrā' dan mi'rāj. Para ahli tafsir berbeda pandangan mengenai apa sebenarnya yang dimaksud dengan dua nama tersebut. Di Palestina ketika Rasulullah melakukan isrā' dan mi'rāj belum ada umat Islam, karena itu belum ada masjid dalam arti rumah ibadah miliki umat Islam. Kalau yang dimaksud adalah rumah ibadah miliki umat agama lain, maka Masjid al-Aqṣa yang

disebut dalam ayat tadi harus dipahami sebagai gereja (Kristen) Sinagong (Yahudi) atau rumah ibadah yang lainnya.

Begitu juga dengan Masjid al-Haram, kalau yang dimaksud dengan nama ini adalah bangunan yang mengililingi Ka'bah, maka harus dianggap belum ada pada masa Rasulullah, karena memang pada waktu itu tidak ada bangunan atau pagar yang mengelilinginya.[87]

Pada masa jahiliyah, yang ada barulah Ka'bah dengan halamannya yang diisi dengan banyak berhala, konon jumlahnya sampai 360 buah.[88]Ka'bah terletak di sebuah lembah memanjang dari Timur (Ma'ala dan Syi'ib Banī 'Āmir) sebagai daerah hulu dan Misfalah di sebelah Barat sebagai daerah hilir. Sedang dua sisi lainnya adalah pegunungan yang relatif terjal.

Di sekeliling Ka'bah di luar tanah lapang yang menjadi halaman Ka'bah berdiri rumah-rumah orang Quraisy. Jadi, rumah-rumah ini terletak di sepanjang lembah yang membentang dari Barat ke Timur, serta sedikit di lereng dan sela-sela pegunungan terjal di sebelah Utara dan selatan. Lembah di dekat Ka'bah relatif sempit, sedang lembah di bagian hulu dan hilirnya relatif lebih luas. Jadi, kalau hujan turun dan terjadi banjir,

87 Al Yasa' Abubakar, *Ulama Wahhabi dan Penguasa Sa'udi tentang Pelaksanaan Ibadah di Mesjid Haram, dalam "Muhammadiyah dan Wahhabisme, Mengurai Titik Temu dan Titik Seteru*", cet. I, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2013), hlm. 28.

88 Omar Hashem, *Muhammad Sang Nabi, Penelusuran Sejarah Nabi Muhammad Secara Detail,* (Jakarta: Tama Publisher, 2005), hlm. 16.

maka air bah tersebut akan melewati Ka'bah, ini lah yang menyebabkan bangunan sering mengalami kerusakan.

Pada awal Islam sebelum hijrah, ketika Rasulullah dan umat Islam ingin mengunjungi atau beribadat di dekat Ka'bah, maka mereka harus melewati berhala-berhala tersebut terlebih dahulu. Biasanya, Rasulullah ketika datang, langsung menuju Ka'bah untuk *ṭawāf* dan baru setelah itu menunaikan shalat atau hanya sekedar ber-*i'tikaf*. Begitu juga orang Arab Jahiliyah kalau datang ke Ka'bah mereka juga *ṭawāf* untuk menghormati Ka'bah, tetapi setelah itu mereka pergi kepada berhala-berhala yang menjadi sesembahan mereka. Karena belum ada mesjid, maka wajar dapat dimaklumi sekiranya Nabi pernah melakukan *ṭawāf* sambil mengendarai unta, pada tahun *fatḥ al-Makkah* (pembebasan kota Makkah) ataupun ketika beliau bersama para sahabatnya menunaikan ibadah haji wadā'.[89]

Berdasarkan beberapa catatan sejarah, orang pertama yang membangun Masjid al-Haram adalah Khalifah 'Umar ibn al-Khaṭṭāb pada tahun 17 H/639 M, yang konstruksi bangunannya hanya berupa pagar (dinding tanpa atap), berbentuk lingkaran sedikit dibelakang Maqam Ibrahim dan sumur Zamzam.

Setelah itu, bangunan tersebut diperluas lagi

89 Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Ṣāḥīḥ āl-Būkḥārī...*, hlm. Jilid. II, hlm. 588.
أن رسول الله صلى الله عليه و سلم طاف بالبيت وهو على بعير كلما أتى على الركن أشار إليه بشيء في يده وكب

oleh Khalifah 'Ustman ibn al-'Affan pada tahun 26 H. yang mengubah bentuk lingkaran menjadi segi empat, tetapi masih dalam bentuk pagar (dinding tanpa atap). Kemudian bangunan itu diperluas lagi oleh 'Abdullah ibn Zubair pada tahun 65 H/685 M, kemudian Dinasti Bani Umayah tahun 91 H. dan setelah itu diperluas lagi di masa Dinasti Bani 'Abbasiyah pada tahun 132-656 H/750-1258 M sebanyak 3 (tiga) kali.

Kemudian para Mamluk (raja) yang memerintah di Mesir juga turut merenovasi dan memasang berbagai ornamen di seputaran Masjid al-Haram, setelah itu Dinasti Turki Ustmanī pada tahun 680-1342/1281-1923 M. juga ikut serta merenovasi dan bahkan melakukan pembangunan ulang secara menyeluruh Masjid al-Haram. Setelah itu tidak ada lagi perluasaan dan renovasi hingga sampai berkuasanya Kerajaan Saūdi Arabia.[90]

Kalau pada masa sebelumnya Masjid al-Haram hanyalah dinding tanpa atap, maka pada masa Dinasti 'Abbasiyah berkuasa sebagian ruangan di bagian belakang yang dekat dengan dinding diberi atap. Dengan demikian, ada bagian mesjid yang menjadi ruangan terbuka dan ada bagian yang sudah mempunyai atap (serambi).

Lebih dari itu, kalau sebelumnya dinding merupakan pagar dalam arti di luar dinding ini ada halaman terbuka (bagian dalam dan bagian luar masjid

90 Muhammad Ilyas Abdul Gani, *Sejarah Kota Mekkah, Klasik dan Modern,* (Jakarta: Akbar, 2003), hlm. 114.

merupakan halaman terbuka), maka pada masa Dinasti ‘Abbasiyah dinding luar Masjid langsung menjadi dinding dari bangunan yang menjadi rumah tinggal. Rumah ini biasanya dihuni oleh para pelajar yang belajar di Masjid al-Haram, para pengikut dan pengamal tarikat, serta para ulama yang menjadi guru besar dan juga sebagian petugas harian Masjid al-Haram.

Dengan demikian, Masjid al-Haram tidak lagi mempunyai halaman di bagian luarnya. Masih pada masa ini, Ratu Zubaidah, istri Khalifah Harun al-Rasyid, membuat kanal yang berfungsi mengalirkan air dari lembah al-Nu‘man di Hinnin sejauh 36 km dari Masjid al-Haram pada tahun 174/791 M. Saluran ini sangat bermanfaat untuk membantu persedian air para jama’ah haji dan juga untuk mengatasi kekurangan air di kota Makkah. Rerentuhan dari kanal ini sekarang masih dapat dilihat di berbagai tempat antara ‘Azīziyah dan Mina.

Pembangunan Masjid al-Haram yang dilakukan Dinasti Turki ‘Ustmanī dapat dikatakan dilakukan secara menyeluruh. Oleh penguasa Turki ‘Ustmanī bangunan Masjid al-Haram sebelumnya dirobohkan dan didirikan bangunan yang baru. Halaman Ka‘bah, ruang terbuka di dalam masjid ditata secara relatif menyeluruh. Lantai tempat *ṭawāf,* yaitu ruang antara Ka‘bah dengan sumur Zamzam dan maqam Ibrahim diganti dengan lantai marmer dan diberi pagar.

Sedang di luar ruangan tersebut tetap dibiarkan

berlantai pasir sampai ke gedung yang diberi atap dan dinding. Sedang setiap gedung yang beratap diberi lantai marmer. Pada bagian ini ditancapkan banyak tiang untuk mengantungkan lampu pada malam hari, sehingga seluruh halaman masjid menjadi terang-benderang.

Gedung baru itu diubah dari bangunan beratap yang terbuat dari kayu menjadi beratapkan kubah-kubah kecil, yang terus dipertahankan sampai sekarang ini. Di luar bangunan tersebut Dinasti Turki 'Ustmanī membangun rumah untuk tempat tinggal para pelajar, ulama dan sebagian petugas masjid. Beberapa bagian dari rumah ini dibuatkan pintu masuk, tiga buah diantaranya memiliki ukuran yang besar dan diapit oleh dua menara. Sedangkan pintu yang berukuran lebih kecil berjumlah belasan buah. Di dekat ṣafā' juga terdapat satu menara sehingga semuanya berjumlah tiga buah. Tempat *sa'ī* (*mas'a*) masih terpisah dan berada di luar mesjid.

Pada tempat *sa'ī* ini tidak ada dinding ataupun atap, tetapi banyak tiang sebagai tanda bagi orang yang mengerjakan *sa'ī* dan untuk mengantungkan lampu pada malam hari. Lebih dari itu, tempay *sa'ī* ini sampai ke dinding masjid merupakan pasar terbuka, sehingga sering orang yang mengerjakan *sa'ī* harus berjalan dan berlari-lari di sela-sela orang yang sedang jual-beli, yang biasanya jumlah mereka lebih banyak dari orang yang mengerjakan *sa'ī*.

Adapun bangunan yang ada bertingkat yang ada

di belakang bangunan buatan Dinasti Turki 'Ustmanī di atas, seluruhnya merupakan perluasan yang dilakukan oleh Kerajaan Saudi Arabia. Pembangunan luar biasa besar yang mereka dimulai sejak tahun 1950-an telah mengusur banyak rumah, bahkan tempat *sa'ī* pun yang berjarak sekitar seratusan meter dari Ka'bah telah menyatu dan menjadi bagian dari masjid.

Dapat dikatakan Masjid al-Haram dan halamannya sekarang adalah seluruh bagian kota Makkah pada zaman Nabi, atau paling kurang bagian yang ramai dan pusat kegiatan dari kota Makkah. Dalam perluasan yang dilakukan oleh Kerajaan Arabia ini, rumah yang dahulunya menyatu dengan masjid menjadi terpisahkan, sehingga seluruhnya menjadi bangunan masjid, dengan halaman di bagian dalam dan luar masjid. Dengan demikian, kebesaran dan kemegahan masjid akan terlihat dengan mudah.[91]

Pada tahun 1343/1925 M, ketika penguasa Kerajaan Saudi Arabia merebut kekuasaan kota Makkah, Madinah dan seluruh tanah Hijaz, di halaman dalam masjid yang merupakan ruang terbuka ini ditemukan banyak bangunan. di Luar tempat *ṭawāf,* tepatnya di atas sumur Zamzam terdapat bangunan berlantai dua. Kuat

91 Muhammad Ilyas Abdul Gani, *Sejarah Kota...,* hlm. 110; Muhammad ibn Salim ibn Syadid al-'Awf, *Tatawwur 'Imārat wa Tawsi' al-Masjid al-Harām Ḥatta 'Aḥd Khadim al-Ḥaramain al-Syarifain, al-Malik Fahd ibn 'Abd al-'Aziz al-Su'ud,* (Riyadh: Jāmi'ah al-Imam Muhammad ibn Su'ūd al-Islāmiyah, 1998), hlm. 110.

duagaan bangunan ini dibuat untuk mengamankan dan memuliakan sumur Zamzam serta memudahkan orang menimba dan membagi-bagikan airnya.

Lantai bagian atas digunakan untuk menyimpan berbagai barang dan perlengkapan berharga yang berhubungan dengan masjid ataupun barang-barang yang diwakafkan para dermawan untuk masjid. Kemudian, di dekat maqam Ibrahim diletakkan mimbar yang digunakan saat khutbah Jum'at. Mimbar ini diberi roda, didorong sampai merapat ke dinding Ka'bah, diletakkan di antara pintu Ka'bah dengan Hijr Isma'il, setiap akan digunakan untuk khutbah Jum'at atau hari raya. Setelah itu ditemukan sebuah bangunan untuk melindungi maqam Ibrahim yang besarnya seukuran tiga atau empat kali bangunan yang ada sekarang.

Di samping bangunan di atas sumur Zamzam dan sedikit di belakang maqam Ibrahim dibangun mihrab untuk imam shalat fardhu bagi jama'ah yang bermadhhab Syāfi'ī, terdiri dari dua tiang dan sedikit dinding sebagai tanda bahwa tempat ini adalah mihrab. Setelah ini, sedikit di belakang Hijr Isma'il (antara rukun Syāmi dan rukun Gharbi/'Iraqī) terdapat bangunan yang merupakan ruang bertiang empat, mempunyai kubah di atasnya dan sedikit dinding di bagian depannya, yang berfungsi sebagai mihrab untuk imam shalat fardhu bagi jama'ah yang bermadhhab Hanafi. Setelah itu, di sisi berikutnya mengikuti arah putaran *ṭawāf,* di antara rukun Syāmī

dengan rukun Yamanī (setentang dengan Bab Mālik) ditemukan mihrab untuk imam shalat fardhu bagi jama'ah bermadhhab Maliki, yang terdiri dari 4 (empat) tiang tetapi tidak sampai sebesar dan semewah mihrab imam bermadhhab Hanafi.

Kemudian di sisi berikutnya mengikuti arah putaran *ṭawāf*, antara rukun Yamanī dengan Hajar Aswad ditemukan mihrab untuk imam shalat fardhu bagi jama'ah bermadhhab Hanbali, yang terdiri dari empat tiang sama seperti mihrab bagi imam yang bermadhhab Maliki. Setelah itu, sedikit ke arah belakang, kira-kira setentang sumur Zamzam, berdiri pintu gerbang *Bab al-Salām* (Gapura keselamatan), sebuah gapura besar dan mewah sebagai petunjuk tentang arah yang paling sering digunakan Nabi ketika beliau mengunjungi Ka'bah.[92]

Jadi, sampai masa awal dari kekuasaan Dinasti Su'ūd, dapat dikatakan tempat untuk *ṭawāf* hanyalah ruangan antara antara maqam Ibrahim dengan Ka'bah. Ruang sempit inilah yang digunakan oleh ribuan orang (pada masa sahabat) sampai tiga ratus ribu jama'ah (pada masa awal Dinasti Su'ūd) untuk menunaikan *ṭawāf* pada setiap musi haji.[93]

Lantai tempat *ṭawāf* karena terbuat dari marmer biasa, maka terasa begitu panasnya di musim panas

92 Taqiy al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Ali al-Fasi al-Maliki, *Ṣyīfā' āl-Gḥārām bī Ākḥbār āl-Bālāḍ āl-Ḥārām,* jilid. I, (Makkah: Maktabah al-Nahḍah al-Hadītsah, 1999), hlm. 461.

93 Al Yasa' Abubakar, *Ulama Wahhabi...,* hlm. 34.

dan sebaliknya terasa sangat dingin di musim dingin, sehingga banyak orang yang melakukan *ṭawāf* dengan menggunakan sandal atau sepatu. Tempat ini relatif sangat sempit sehingga banyak jama'ah yang terjepit dan jatuh terinjak-injak karena saling berdesak-desakan.[94]

Area di belakang bangunan-bangunan tersebut tidak dapat digunakan untuk *ṭawāf* karena dua faktor. *Pertama,* kuat dugaan pada waktu itu berkembang pemahaman bahwa *ṭawāf* mesti dilakukan dalam ruang antara Ka'bah dengan sumur Zamzam dan maqam Ibrahim (Ka'bah di sebelah dalam dan sumur Zamzam serta maqam Ibrahim di sebelah luar).

Jika maqam Ibrahim dan sumur Zamzam serta Ka'bah diletakkan di sebelah dalam dari orang yang melakukan *ṭawāf,* maka *ṭawāf* dianggap tidak sah. *Kedua,* ruang antara maqam Ibrahim sampai ke bangunan beratap yang ada di belakang masih berlantai pasir, berpetak-petak, dipisah-pisahkan oleh sekitar tujuh jalan menuju Ka'bah. Jadi hampir seperti petak-petak sawah dengan jalan-jalan itu sebagai pematangnya, yang sebagiannya mencapai ketinggian setengah meter, sehingga sukuar sekali untuk dilangkahi.[95]

Area berpasir ini biasanya digunakan oleh jama'ah untuk memberi makan merpati yang terdapat banyak sekali di sana, yang konon merupakan keturunan dari

94 'Abdullah Sa'īd al-Zahrani, *'Āīmmāḥ āl-Māṣjīḍ āl-Ḥārām wā Mū'āḍḥīnūḥū*, (Makkah: Maṭba'ah Bahadur, 1998), hlm. 95.

95 Al Yasa' Abubakar, *Ulama Wahhabi...,* hlm. 35.

burung merpati kesayangan anak-anak Rasulullah sebelum mereka hijrah ke Madinah. Di musim haji, ketika jama'ah relatif melimpah, banyak jama'ah yang menggunakan area ini untuk ber-*i'tikaf* dan menunaikan shalat. Tetapi, hampir tidak ada yang menggunakannya untuk *ṭawāf* karena alasan di atas tadi.

2. *Pelaksanaan Shalat Fardhu Berjama'ah di Masjid al-Haram*

Banyak literatur yang menyatakan bahwa pelaksanaan shalat fardhu berjama'ah di Masjid al-Haram tidaklah di lakukan sekali dalam satu jama'ah, tetapi terpecah-pecah menjadi lima kelompok jama'ah berdasarkan madhhab yang dilakukan secara estafet pada mihrab-mihrab masing-masing sebagaimana telah penulis uraikan sebelumnya.

Setelah masuk waktu shalat, adzan dikumandangkan oleh beberapa *mu-adhin* secara bersamaan, ada yang menyatakan sampai 20 (dua puluh) orang. Mereka berdiri di atas beberapa kubah dan tujuh menara terdapat di empat penjuru masjid. *Muadhin* utama berada di atas kubah sumur Zamzam. Setalah *muadhin* utama mengumandangkan azan lantas diikuti secara bersahut-sahutan oleh semua *mua'dhi*n yang lain.[96]

Setelah adzan, dikumandangkan *iqāmah* dan

96 'Abdullah Sa'id al-Zahrani, *'Aimmah al-Masjid...*, hlm. 111.

jama'ah pertama yang menunaikan shalat fardhu adalah pengikut madhhab Syafi'i. Setelah mereka selesai barulah jama'ah bermadhhab Hanafi mengatur ṣaf dan menunaikan shalat dengan iqāmah baru. Kemudian dilanjutkan dengan madhhab Maliki dan madhhab Hanbali dengan juga kembali mengumandangkan iqāmah mereka masing-masing.

Setelah itu, giliran terakhir diberikan kepada kaum muslim yang bermadhhab Syi'ah untuk mengatur ṣaf dan mengumandangkan iqāmahnya dan menunaikan shalat sebagaimana madhhab-madhhab sebelumnya. Jadi, setiap waktu ada lima jama'ah yang secara bergantian menunaikan shalat fardhu dengan iqāmah dan jama'ah mereka masing-masing.

Dalam pelaksanaan shalat Maghrib, semua jama'ah tadi menunaikan shalat dalam waktu yang bersamaan, mungkin dikarenakan waktu pelaksanaan shalat Maghrib yang sangat singkat, sehingga tidak memungkinkan sekirannya dilaksanakan secara bergiliran sampai lima kali. Karena dilaksanakan secara bersamaan, maka terjadi kekacauan dan kesemerautan yang sangat menyedihkan dan memiriskan perasaan kita.

Silahkan bayangkan, dalam masjid yang menjadi kiblat umat Islam, tetapi pada waktu bersamaan melegalkan perpecahan (pengelompokan) jama'ahnya kepada lima kelompok shalat yag saling bersaing antara

satu kelompok dengan yang lainnya.

Berdasarkan beberapa informasi yang diperoleh dari beberapa literatur, shalat Maghrib berjama'ah di Masjid al-Haram waktu itu sangatlah kacau-balau. Suara imam saling bersahutan, baik ketika membaca al-fatihah, surat pilihan maupun ketika memberi komando *Allahu Akbar* (sebagi isyarat perpindahan satu posisi ke posisi berikutnya) yang kemudian diikuti para *muballigh* (perpanjangan suara imam dalam memberi komando kepada ma'mum), sehingga jama'ah harus terbiasa dan berkosentrasi penuh untuk mampu membedakan mana suara imam shalatnya dan imam shalat madhhab yang lain.

Fenomena inilah membuat para imam untuk bersaing dalam meninggikan suara mereka dalam shalat, sehingga terjadi semacam rivalisme di antara imam-imam tersebut. Oleh karena itu, sudah menjadi pemandangan biasa, terutama di musim haji, sekiranya ada yang sudah bergerak ruku' sebelum imamnya ruku', ada yang baru mulai sujud sedang teman di sampingnya sudah bangun untuk duduk dan seterusnya sampai pada salam. Kekacauan dan kesemerautan ini terjadi karena dia terlanjur mengikuti imam dari jama'ah yang lain, yang bukan imamnya sendiri.[97]

Sudah barang tentu, pengelompokan shalat dalam

97 'Abdullah Sa'id al-Zahrani, *'Aimmah al-Masjid...*, hlm. 96.

lima kelompok belum terjadi pada masa Rasulullah dan sahabatnya, karena pada waktu itu madhhab belum lahir. Tetapi, mengenai kapan persisnya pengelompokan itu terjadi belum dapat dipastikan secara kongkrit. Catatan-catatan sejarah yang ditulis sampai awal abad ke-5 H/XI M. belum menceritakannya mengenai pengelompokan jama'ah shalat ini. Tetapi, literatur-literatur yang ditulis di akhir abad ke-5 H. atau awal abad ke-6 H/XII M (kira-kira sezaman dengan al-Ghazali yang wafat pada tahun 505 H.) mulai menceritakan adanya empat, bahkan lima jama'ah yang menunaikan shalat fardhu secara bergantian berdasarkan madhhab.[98]

Keadaan tidaklah sama sepanjang rentang waktu yang disebutkan tadi. Urut-urutan shalat pun pernah berubah dari urutan yang dijelaskan di atas tadi, tetapi tetap madhhab Syafi'i yang memulai pertama dan Syi'ah yang terakhir. Literatur-literatur sejarah tersebut juga menjelaskan bahwa madhhab Hanbali pernah bergabung dengan madhhab Syafi'i dalam satu jama'ah.

Sedangkan madhhab Syi'ah terkadang tidak diberi izin untuk mendirikan jama'ah mereka sendiri secara resmi dan formal, tergantung dengan keadaan politik dan kecenderungan penguasa kota Makkah.[99]

Sebagai contoh, al-Fāsī menyebutkan pada

98 *Ibid.,* hlm. 81; Taqiy al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Ali al-Fāsī al-Maliki, *Ṣyifā' āl-Gḥārām...,* hlm. 466.

99 'Abdullah Sa'id al-Zahrani, *'Āimmāḥ āl-Māsjīḍ...,* hlm. 81.

musim haji tahun 811 H, Sultan al-Malik al-Nāṣir Farj, penguasa Mesir, mengeluarkan perintah agar jama'ah yang bermadhhab Syafi'i melaksanakan shalat Maghrib terlebih dahulu, baru sesudah mereka selesai mengerjakan shalat dilanjutkan tiga madhhab berikutnya secara bersamaan dengan imam mereka masing-masing.

Perintah itu kemudian dianulir oleh Sultan penggantinya, yaitu al-Malik al-Mua'yyad Abu al-Naṣr pada musim haji tahun 816 H. yang memerintahkan semua imam madhhab melakukan shalat maghrib secara bersamaan, dengan masing-masing imam shalat menurut madhhab yang dianut, sehingga pelaksanaan shalat Maghrib kembali semeraut seperti masa sebelumnya.[100]

Sebenarnya tidak semua ulama merestui dengan tata-cara shalat yang terkotak-kotak ini. Syeikh Abu al-Qāsim al-Ḥabbāb al-Maliki yang berasal dari Mesir pada tahun 550 H. (jadi masih pada masa awal pengelompokan) mengeluarkan fatwa yang mencela pelaksanaan shalat fardhu dengan jama'ah yang berbilang dan berkelompok-kelompok atau pun yang dilaksanakan secara bergiliran di Masjid al-Haram.

Ketika fatwa ini dibacakan di kota Makkah pada musim haji tahun berikutnya, ulama dari empat madhhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali) yang datang ke Makkah untuk berhaji mendukung dan memperkuat

100 Taqiy al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Ali al-Fāsī al-Maliki, *Ṣyīfā' āl-Gḥārām...*, hlm. 464.

fatwa tersebut dan menjelaskan keburukan dan kekeliruan pelaksanaan shalat berkelompok-kelompok yang dilaksanakan di Masjid al-Haram saat itu. Tetapi, kelihatannya, para ulama ini tidak cukup kuat untuk mengubah tradisi yang ada, hal ini kemungkinan besar disebabkan oleh kepentingan politik dan ekonomi.[101]

Berdasarkan pengelompokan ini, maka jama'ah yang masuk ke Masjid al-Haram pun mungkin sekali sejak dari daerah asalnya sudah diarahkan untuk mencari sisi yang sesuai dengan posisi imamnya, guna memudahkan mereka mengikuti shalat berjama'ah sesuai dengan madhhab yang dianutnya. Oleh karena itu, tentu dapat dimaklumi sekiranya umat Muslim dari Indonesia sangat menonjolkan hadis yang mengutamakan *Bab al-Salām* sebagai pintu masuk utama ke Masjid al-Haram, karena pintu ini berada di belakang mihrab imam bermadhhab Syafi'i yang dianut mayoritas masyarakat Islam Nusantara, sehingga dengan demikian kemungkinan mereka nyasar ke jama'ah yang bermadhhab lain dapat diminimalisir.

Sedangkan umat Muslim dari Afrika Utara yang mayoritas menganut madhhab Maliki akan mencari Bab Malik untuk masuk ke Masjid al-Haram, karena pintu ini berada di belakang mihrab imam yang bermadhhab Maliki. Begitu juga kaum muslim dari Asia Timur dan

101 Taqiy al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Ali al-Fāsī al-Maliki, *Ṣyifā' āl-Gḥārām...*, hlm. 465.

Asia Tengah yang banyak menganut madhhab Hanafi, mereka akan mencari Bab Umrah dengan alasan yang lebih kurang sama.

Pada tahun 1343 H/1925 M, ketika Dinasti Su'ūd di bawah pimpinan Raja 'Abd al-'Azīz ibn 'Abdullah al-Su'ūd dengan dukungan ulama *Salafi* merebut Makkah dari kekuasaan Dinasti Hāsyimiyyah yang ketika itu di bawah kepemimpinan Syarf Husain, mereka langsung menggabung seluruh jama'ah shalat fardhu di Masjid al-Haram menjadi satu jama'ah di bawah satu imam. Mereka juga meleburkan jama'ah shalat jum'at, shalat tarawih, dan shalat hari raya menjadi satu jama'ah saja.

Dua tahun setelah peristiwa itu, tepatnya pada bulan Rabiu' al-Awwal tahun 1345 H berlangsung pertemuan ulama Hijaz dan Najd yang salah satu hasil dari pertemuan itu ialah meneguhkan keputusan Raja 'Abd al-'Azīz al-Su'ūd yang memerintahkan pelaksanaan shalat fardhu di Masjid al-Haram hanya dengan satu jama'ah dan di bawah satu imam saja.

Untuk itu, mereka meminta Raja agar memilih tiga orang imam untuk mewakili masing-masing dari empat madhhab fikih Sunni, sehingga semuanya berjumlah 12 imam. Mereka inilah yang secara bergantian menjadi imam shalat fardhu lima kali sehari, imam dan khatib shalat Jum'at serta imam shalat tarawih.[102]

102 'Abdullah Sa'id al-Zahrani, *'Aimmah al-Masjid...,* hlm. 84 dan 98.

Dengan demikian, tidak ada lagi pengelompokan berdasarkan madhhab, dan kaum muslim dari madhhab apa saja boleh memilih masuk dari pintu mana saja dan boleh memilih tempat untuk shalat dan *i'tikaf* di mana saja di dalam masjid, karena tidak akan tersesat ke dalam jama'ah dengan madhhab yang berbeda.

Setelah itu, dalam rangka perluasan tempat *ṭawāf* untuk menampung jama'ah yang semakin bertambah, ulama *salafi* dan penguasa Dinasti Su'ūd, pada bulan Sya'ban tahun 1377 H. secara berangsur-angsur menghancurkan mihrab yang ada, mulai dari madhhab Hanbali, kemudian Maliki dan Hanafi. Sedangkan mihrab madhhab Syafi'i baru dihancurkan pada tahun 1383 H. bersamaan dengan penghancuran bangunan yang berada di atas sumur Zamzam.[103]Dengan penghancuran mihrab-mihrab tersebut, maka lambang perpecahan umat Islam berdasarkan madhhab dapat dianggap telah terhapus. Bahkan lebih dari itu, mereka juga berhasil menghapus semua jejak yang dapat memberi petunjuk tentang adanya pengelompokan jama'ah berdasarkan madhhab.

Mungkin sekali para ulama *Salafi* ingin menonjolkan bahwa kaum muslim pada masa Rasulullah adalah satu jama'ah ketika shalat, karena itu di Masjid al-Haram pun hanya boleh ada satu jama'ah di bawah satu imam pada setiap shalat fardhu. Kaum muslim boleh–bahkan wajib–mengikuti imam yang bertugas walaupun

103 'Abdullah Sa'id al-Zahrani, *'Aimmah al-Masjid*..., hlm. 99.

mereka berbeda madhhab dengan ma'mumnya.

Perbedaan madhhab tidak akan menjadikan shalat mereka tidak sah atau tidak sempurna. Jadi, masa kelam keterpecahan umat berdasarkan keterpecahan dalam menunaikan shalat fardhu berjama'ah di Masjid al-Haram tersebut telah berlangsung sekitar 800 tahun, ketika diakhiri oleh penguasa Dinasti Su'ūd dan ulama *Salafi*.

3. *Penyalahgunaan dan Penghancuran Bangunan Bersejarah Di Makkah*

Al-Fāsī al-Maliki (w. 832 H.) menceritakan bahwa di Makkah sangat banyak bangunan yang dari segi bentuk fisik dan fungsinya telah merupakan masjid. Tetapi, dari segi asal-usul dan penamaannya oleh masyarakat tidak disebut sebagai masjid, tetapi *dār* (rumah, gedung atau bangunan).

Al-Fāsī menguraikannya secara terpisah dari uraian tentang masjid, dalam bab tersendiri, Bab Dua Puluh Satu yang diberi judul, *Fī Dhikr al-Amākin al-Mubārakah Allat*ī *Yanbagh*ī *Ziyāratuhu al-Kā'inah bi Makkah al-Musyarrafah* (uraian tentang tempat-tempat yang diberkati yang dianjurkan untuk diziarahi di kota Makkah yang dimuliakan). Bab ini berisi uraian tentang tempat-tempat yang dianjurkan untuk diziarahi selain dari Masjid al-Haram. Baik yang sudah diberi nama masjid (seperti Masjid 'Aisyah, Masjid Jin, dan Masjid Ja'ranah), atau

yang diberi nama *dār* (rumah-rumah), ada ada juga gunung-gunung dan kuburan-kuburan, yang seleruhnya berjumlah lebih dari dua puluh tempat.[104]

Empat yang terpenting dari tempat-tempat tersebut akan diuraikan dalam tulisan ini, yaitu rumah tempat Rasulullah lahir, rumah tempat Rasulullah tinggal bersama istrinya Khadijah, rumah tempat Rasulullah mengajar dan membimbing kaum muslim yang juga sering digunakan oleh Rasulullah sebagai tempat persembunyian dari kejaran kafir Quraisy, serta kuburan Khadijah yang terletak di pekuburan Ma'lā, yang juga banyak terdapat kuburan sahabat-sahabat Rasulullah termasuk anak-anak Rasulullah.

Rumah tempat lahir Rasulullah terkenal dengan sebutan *Mawlid al-Nabi Ṣallahu 'alaihi wa sallam*. Tempat ini terletak beberapa puluh meter dari tempat *sa'ī*, dekat Marwah, di daerah yang sering disebut sebagai *Suq al-Lail* (pasar malam). Sekiranya kita berjalan dari Ṣafā" ke arah Marwah, maka rumah ini terletak di sebelah kanan kita. Al-Khaizuran– ibu dari Khalifah Harun al-Rasyid–membeli rumah ini dari pemiliknya, lantas membangunnya menjadi sebuah masjid dan sejak itu mulai ramai diziarahi. Masih menurut al-Fāsī, tempat ini dianggap mempunyai kelebihan karena orang yang pernah tinggal atau menetap di dalamnya mengaku tidak pernah mengalami kesulitan hidup (*lā wallahi mā aṣābanā*

104 Muhammad Ilyas Abdul Gani, *Sejarah Kota...,* hlm. 143.

fīhi jā'ian wa lā hājan).[105]

Hingga tahun 2013 M. tempat itu masih dapat dikenali dengan mudah, karena di atasnya terletak bangunan yang diberi papan nama *Maktabah Makkah al-Mukarramah* (Perpustakaan kota Makkah), yang terihat dengan mudah dari arah Ṣafā'. Pada masa sekarang (setelah tahun 2013) bangunan ini telah dirobohkan untuk perluasanan Masjid al-Haram.

Selanjutnya, rumah tempat tinggal Rasulullah setelah beliau menikah dengan Khadijah yang terletak antara Masjid al-Haram dengan tempat *sa'ī*, di sebuah lokasi yang terkenal dengan sebutan Zuqaq (lorong, gang) al-'Aṭṭarin atau Zuqaq al-Hijr. Rumah ini sering juga diidentifikasi sebagai *Mawlid Fāṭimah* (tempat lahir Fāṭimah).

Sekiranya kita berjalan dari Ṣafā' ke Marwah maka rumah tersebut terletak di sebelah kanan kita, sesudah rumah tempat lahirnya Rasulullah. Sekiranya ditarik garis lurus dari Ka'bah melewati Bab al-Salām terus ke tempat *sa'ī*, terus keluar sampai setentang dengan rumah kelahiran Nabi, maka di situlah kira-kira terletak rumah tersebut (dengan asumsi jalan lurus yang biasanya ditempuh Rasulullah ketika keluar dari rumahnya menuju Ka'bah).

Dengan demikian, tempat ini sudah menjadi

105 Taqiy al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Ali al-Fāsī al-Maliki, *Ṣyīfā' āl-Gḥārām...*, hlm. 493 dan 510.

halaman Masjid al-Haram pada masa sekarang. Rumah ini dianggap mulia karena menjadi tempat Rasulullah menerima banyak wahyu, ada yang menyatakan sampai lebih separuh al-Qur'an, karena tempat ini merupakan tempat berdomisili Nabi sampai hijrah ke Madinah. Mu'awiyah ketika menjadi khalifah, membeli rumah ini dan lantas mengubahnya menjadi masjid yang dipisah-pisahkan menjadi beberapa ruangan dan masing-masingnya diberi mihrab.

Masjid ini direnovasi dan dipercantik secara terus-menerus oleh banyak peguasa dan orang kaya dari berbagai daerah dan dinasti, sehingga terlihat megah dan mewah dengan berbagai ornamen yang menghiasinya. Tempat utama dalam masjid (gedung) ini yang biasa diziarahi dan digunakan untuk *i'tikaf* dan shalat sunnah ada tiga bagian, yaitu: ruangan yang dianggap sebagai tempat lahirnya *Fāṭimah* putri Rasulullah (*Mawlid Fāṭimah*); ruangan yang disebut sebagai *Qubbah al-Wahy* (kubah wahyu), kamar Rasulullah yang konon di tempat inilah wahyu paling banyak turun; dan ruangan yang disebut *al-Muhktaba'*, ruangan tempat Rasulullah pernah bersembunyi ketika beliau dikejar oleh orang kafir Quraisy.

Omar Hashem yang mengutip dari Ibn Ẓahirah, dan al-Fāsī yang mengutip dari Muhib al-Ṭabari menyatakan bahwa banyak orang menganggap tempat ini merupakan

tempat paling suci di kota Makkah setelah Masjid al-Haram, karena di samping sebagai tempat tinggal Nabi, di sinilah Nabi paling banyak menerima wahyu. Al-Fasi juga menambahkan bahwa ada riwayat tentang orang yang sering bermimpi melihat Nabi mengunjungi rumah ini.[106]

Rumah ketiga yang dianggap mulia adalah rumah Arqam ibn Abu al-Arqam (*Dār al-Arqam al-Makhzūmī*) yang terletak berdekatan dengan rumah tempat lahir Nabi dekat Marwah sebagaimana telah diuraikan di atas. Tidak diketahui pasti kapan rumah ini diubah menjadi masjid dan siapa yang orang yang pertama yang mengubahnya.

Al-Fāsī menyebutkan bahwa masjid ini sudah direnovasi beberapa kali dan ketika ia mengunjunginya tertulis pada dindingnya (QS. An-Nur (24): 36). Masih menurut al-Fāsī, boleh jadi rumah merupakan tempat paling mulia di Makkah setelah rumah Khadijah yang telah dijelaskan (*wa la'lla hadha al-mauḍi'i afḍal al-amākin bi Makkah ba'da dār khadijah binti Khuwailid raḍiyallahu 'anhā*). Tempat ini dianggap mulia karena merupakan tempat yang paling banyak digunakan Rasulullah setelah rumah Khadijah.

Alasan lainnya, di rumah inilah Rasulullah mengajarkan Islam kepada para pemeluk baru tersebut, dan dari rumah inilah Rasulullah mengajak orang-orang

106 Umar Hashem, *Muhammad Sang...,* hlm. 37; Taqiy al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Ali al-Fasi al-Maliki, *Ṣyīfā' āl-Gḥārām...,* hlm. 516.

untuk masuk Islam secara diam-diam. Di rumah ini pula Rasulullah sering bersembunyi ketika dikejar oleh orang kafir Quraisy yang hendak menteror beliau.[107]

Akan tetapi cerita dan riwayat mengenai kelebihan dan keutamaan serta anjuran untuk mengunjungi rumah-rumah ini dalam berbagai literatur tidak disandarkan kepada hadis Nabi, sehingga riwayat-riwayat ini kurang dapat dipertanggungjawabkan.

Sementara Ma'lā merupakan perkuburan umum yang terletak di salah satu sudut kota Makkah. Di tempat ini ditemukan kuburan Khadijah isteri Rasulullah yang mendampingi beliau dengan penuh kesetiaan, yang menghabiskan hampir seluruh hartanya untuk perjuangan menegakkan Islam.

Kuburan beberapa orang sahabat besar pun, seperti Ibn 'Abbas dan Asma' binti Abu Bakar terletak di tempat ini. Pembunuhan Abdullah ibn Zubair secara sadis oleh al-Hajjāj juga dilakukan di tempat ini, dan diberi tanda berupa bangunan oleh saudagar dan penguasa sebagai tanda penghormatan atas jasa-jasanya. Namun, hurus diingat bahwa beberapa pemuka Quraisy yang menjadi musuh Rasulullah pun dikubur di area ini, seperti Abu Jahal, Mughīrah ibn Syu'bah, 'Utbah ibn Rabi'ah dan lain sebagainya.

Ketika Kerajaan Saudi Arabia merebut kota Makkah

107 Taqiy al-Dīn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Ali al-Fasi al-Maliki, *Ṣyīfā' āl-Gḥārām...*, hlm. 51.

dari Dinasti Hasyimiyah, di tempat ini telah berdiri bangunan yang megah, bahkan sangat mewah untuk ukuran zaman itu. Di atas kuburan beberapa sahabat yang dianggap penting dan berjasa untuk Islam, di atasnya diberikan lapisan emas dan perak.

Kuat dugaan, semuanya dibangun secara berangsur-angsur oleh para penguasa Muslim dari berbagai belahan dunia dan mungkin juga oleh beberapa saudagar untuk menunjukkan rasa cinta dan penghargaan mereka kepada para sahabat Nabi dengan harapan memperoleh pahala dan barakah dari Allah Swt.

Pada tahun 1934 M, seorang antropolog Mesir meneliti batu nisan yang ada di sana, mengambil foto dan menginventarisasikannya dengan baik. Dari foto dan catatan inilah diketahui bagaimana gambaran keadaan dan kemewahan kubah, bangunan, dan batu nisan yang ada di pekuburan Ma'lā tersebut. Dari satu sisi, itu merupakan capaian kebudayaan dan peradaban yang tinggi serta memiliki nilai estetika yang tinggi. Tetapi, dari sisi lain merupakan penyimpangan dan penyelewengan atas ajaran Rasulullah tentang anjuran menyederhanakan kubur dan tidak membangunnya secara mewah, apalagi berlebih-lebihan.

Terkait dengan informasi di atas, dalam catatan yang berisi ribuan nama dan foto yang direkam oleh Hasan Muhammad al-Harawi, seorang antropolog

dan pegawai Museum Seni Arab di Kairo yang telah disinggung di atas, ditemukan nama Hamzah ibn ʻAbdullah al-Fansuri, sehingga menimbulkan spekulasi kuat bahwa sastrawan sufi yang dikenal juga sebagai seorang ulama besar abad ke-16 M asal Aceh ini dikebumikan di Maʻlā. Kalau catatan ini benar, maka pendapat yang selama ini berkembang bahwa Hamzah al-Fansuri dikebumikan di Oboh, Kabupaten Singkil, terbantahkan dengan sendirinya.[108]

Pada masa sekarang, semua batu nisan dan kubah atau bangunan yang ada di atas perkuburan Maʻlā di Makkah dan perkuburan Baqīʻ di Madinah, serta beberapa perkuburan lainnya, sudah diratakan dengan tanah oleh Kerajaan Saudi Arabia, sehingga tidak ada lagi tanda untuk membedakan satu dengan lain, apalagi untuk membayangkan kemewahannya pada masa lalu. Tidak diketahui pasti kapan mula bangunan-bangunan tersebut dirobohkan. Tetapi, jika kita berpendoman pada catatan di atas, bahwa tahun 1934 M seorang antropolog Mesir masih menemukan banyak kubah dan batu nisan, kuat dugaan sementara penghancuran tersebut dilakukan secara bertahap sehingga tidak terlalu menimbulkan gejolak di tengah masyarakat.

Dalam catatan sejarah juga disebutkan bahwa ziarah ke rumah Rasulullah, perkuburan Maʻlā dan

108 Claude Guillot dan Ludvik Kalus, *Inskripsi Islam Tertua di Nusantara*, (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 71.

tempat-tempat lain yang "dikeramatkan", dilakukan secara berlebih-lebihan. Konon, ada yang sampai tidur dan mengaji sampai berhari-hari di sana. Ada yang berdoa sambil menangis dan ada juga yang mengirim "surat" meminta agar ruh orang yang dikebumikan di dalam perkuburan tersebut mau mendoakannya, bahkan lebih jauh lagi ada jama'ah yang tidak lagi menjadikan ruh yang terkubur itu sebagi *wasīlah* (perantara, media), tetapi telah menjadi objek tempat berminta. Konon, masih menurut sebagian riwayat, waktu yang dihabiskan jama'ah untuk berziarah ke tempat-tempat bersejarah yang "keramat" ini, lebih banyak dari waktu yang mereka gunakan untuk ber-*i'tikaf* ataupun *ṭawāf* di Masjid al-Haram.[109]

Di luar kegiatan berziarah, praktik yang mengarah kepada *syirik, takhayul, bid'ah* dan *khurafat* pun terjadi begitu masifnya. Penjualan benda-benda dan tulisan-tulisan sebagai jimat dilakukan secara relatif bebas, bahkan disertai ceramah dan penjelasan mengenai fungsi dan efektifitas sebuah benda yang dianggap jimat, tentu penjelasan ini "dibungkus" dan "dibumbui" dengan dalil dan argumentasi keagamaan agar nampak lebih meyakinkan. Seperti kain *kiswah* (penutup Ka'bah), yang setiap musim haji diganti dengan yang baru, dipotong kecil-kecil lalu dijual sebagai jimat oleh para syeikh dan

109 Claude Guillot dan Ludvik Kalus, *Inskripsi Islam...*, hlm. 78; Al-Yasa' Abubakar, *Ulama Wahhabi...*, hlm. 48.

pengurus masjid, konon secara terbuka di dalam Masjid al-Haram sendiri praktik ini dilakukan secara sangat bebas.

Banyak jama'ah yang membeli potongan *kiswah* ini untuk memperoleh berakah, misalnya untuk diselipkan ke dalam kain kafan ketika mereka dikebumikan nanti. Air hujan yang turun dari atap Ka'bah melalui pancuran emas, ditampung oleh sebagiam jama'ah dan oknum pengurus masjid, dimasukkan ke dalam botol, untuk kemudian diperjualbelikan kepada jama'ah haji untuk menyembuhkan berbagai penyakit. Surat "pengampunan dosa" pun ada yang memperjualbelikannya.

Jama'ah datang kepada syeikh yang ia hormati, lalu meminta syaikh untuk berdoa baginya atau bagi orang lain yang ada di tanah air, kemudian, ia diberi surat keterangan yang biasanya ditulis dengan kaligrafi yang indah, bahwa syaikh sudah mendoakan orang tersebut dan "mudah-mudaha Allah Swt. telah mengampuni dosanya".

Mungkin ketika itu mereka menganggapnya sebagai perpanjangan dari praktik "badal haji" yang memang diizinkan oleh mayoritas ulama. Semua ini pada umumnya dilakukan dengan memberikan sejumlah uang sebagai bayaran atau upahnya. Ada juga riwayat bahwa pada akhir abad ke-19 M, air Zamzam pun dikomersilkan oleh oknum penguasa dengan cara memonopoli

penjualan botol atau jirigen yang akan digunakan jama'ah haji untuk membawa pulang airnya.[110]

Beberapa catatan perjalanan juga menceritakan keadaan masyarakat yang tidak kondusif. Perampokan, pencurian dan perkelahian serta perjudian yang sering terjadi. Bukan saja dalam perjalan antar-kota seperti Makkah, Madinah dan Jedah, tetapi juga dalam kota Makkah, baik di musim haji ataupun di laur musim haji. Sedangkan penegakan hukumnya sangat lemah, sehingga korban kejahatan dianggap hanya sedang "sial" saja.

Keadaan seperti ini membuat penguasa Kerajaan Saudi Arabia jengkel. Menurut mereka, Nabi menyuruh menziarahi kubur dengan maksud dan tujuan untuk mengingat kematian, bukan untuk menghormati orang yang sudah mati. Karena itu, menurut mereka menziarahi kuburan orang yang kita kenal atau orang yang tidak kenal sama pahalanya.

Di dalam hadis, kuburan yang sunnah diziarahi secara khusus hanya kuburan Rasulullah Saw. Ziarah kuburan dengan harapan memperoleh pahala merupakan perbuatan keliru yang boleh jadi mengantarkan pelakunya ke dalam jurang syirik. Berbagai tempat bersejarah yang ada di Makkah menurut ulama *Salafi* tidak sunnah diziarahi, karena menurut hadis ṣaḥīḥ

110 Zuhairi Misrawi, *Mekkah Kota Suci,* (Selangor: PTS Millenia, 2011), hlm. 114; Snouck Hurgronje, *Mekka in The Latter Part of The 19th Century,* (Leiden: E. J. Brill, 1970), hlm. 70; Augustus Ralli, *Orang Kristen Naik Haji,* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2011), hlm. 14.

tempat yang sunnah diziarahi hanyalah Masjid al-Haram, Masjid Nabawi dan Masjid al-Aqṣā.

Untuk menghindari *syirik, takhayul, bid'ah* dan *khurafat*, mereka menghancurkan semua bangunan yang oleh para jama'ah haji sangat dimuliakan bahkan sudah mengarah kepada pengkultusan. Mereka membumihanguskan bangunan di atas kuburan Khadijah dan semua bangunan yang ada di perkuburan Ma'lā, sampai membongkar batu nisan, sehingga semua kuburan ini menjadi tanpa identitas. Bangunan di atas kuburan Aminah ibu Rasulullah di Abwā' yang konon sangat indah dan megah mereka sama-ratakan dengan tanah, sehingga tidak diketahui lagi di mana jejaknya sekarang.

Penguasa Kerajaan Saudi Arabia dan ulama *Salafi* sangat kaku dalam memahami makna tawhid, sehingga banyak hal yang menurut ulama lain sesuatu hal yang wajar, oleh mereka dianggap sebagai *khurafat* dan *syirik*. Dikalangan mayoritas ulama *Salafi,* foto sama haramnya seperti lukisan, keduanya dianggap sama dengan berhala, sesuatu yang dapat membawa kepada syirik dan karena itu harus dimusnahkan.

Sampai tahun 2011 M, masih banyak cerita mengenai kamera jama'ah haji yang direbut secara paksa dan dihancurkan petugas keamaan Kerajaan Arab Saudi. Lebih dari itu, buku, majalah, dan kitab yang tidak

mereka kenal pun atau yang berlawanan paham dengan salafisme cenderung dicurigai dan tidak boleh dibawa masuk ke wilayah Kerajaan Arab Saudi.

Banyak buku dan diktat kuliah yang dibawa mahasiswa Indonesia dari Kairo yang ditahan oleh bea cukai Arab Saudi tanpa ada alasan yang jelas. Penulis sendiri juga mengalaminya ketika naik haji pertama sekali di tahun 2009, banyak buku-buku pesanan dosen UIN Ar-Raniry gagal penulis "seludupkan" karena dicurigai sebagai buku yang berbau "Sakit TBC" (*syirik, takhayul, bid'ah* dan *khurafat*).

Banyak umat dan bahkan ulama yang kecewa, tidak setuju bahkan sakit hati sehingga menentang berbagai kekacauan dan kekerasan ekstrim yang dilakukan oleh penguasan Kerajaan Arab Saudi dan ulama pengikiut paham *Salafi*.

Di Indonesia, kekhawatiran akan pengurangan bahkan penghapusan tata-cara beribadah dan pemahaman agama menurut madhhab oleh Kerajaan Saudi Arabia telah mendorong sekelompok ulama di Jawa Timur dan Tengah untuk membentuk suatu komite yang kelak dikenal sebagai "Komite Hijaz" yang antara lain bertugas mengirim utusan untuk bertemu dengan Raja 'Abd al-'Azīz al-Su'ūd guna mengupayakan adanya jaminan pelaksanaan peribadatan dan pemahaman keagamaan berdasarkan madhhab seperti periode

sebelumnya.[111]

Kelihatannya sebagian dari kekecewaan ini dilampiaskan secara berlebihan dengan mencela dan menjelekkan ulama *Salafi* secara membabi-buta, dan tanpa melihat sisi positif yang telah mereka sumbangkan. Sebagian ulama ketika mencela perilaku dan kekerasan ini ada yang sampai ke tingkat melemparkan fitnah, bahwa *salafi/wahabi* termasuk dalam aliran sesat dan keluar dari keluarga besar *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Bahkan, ada segelintir ulama yang "mengharamkan" membaca buku-buku karangan ulama *Salafi,* karena dianggap banyak mengandung paham sesat.

Sebenarnya, walaupun ulama *Salafi* mengaku diri tidak bermadhhab, bahkan menolak pengkotak-kotakan jama'ah berdasarkan madhhab di Masjid al-Haram, tetapi paham ini menurut mayoritas ulama masih dapat dimasukkan ke dalam madhhab Hanbali dalam fikih, serta pengikut Ibn Taimiyah dalam akidah,[112] dan konsekuensi logisnya ialah mereka masih dalam keluarga besar paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

Penulis memiliki keyakinan yang kuat bahwa semua ulama yang bersedia membaca dan memahami sejarah secara inklusif (terbuka) – dan tidak secara

111 Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia,* (Bandung: al-Ma'arif, 1981), hlm. 608.

112 'Ali Muṣṭafa al-Ghurabi, *Ṭārīkẖ āl-Fīrāq*..., hlm. 234; Abu 'Ustman Isma'il al-Sabūnī, '*Aqīdah al-Salaf*..., hlm. 176.

eksklusif (tertutup, dan mengangap diri paling benar) – akan sepakat bahwa wahabisme masuk dalam kelompok *Salafi,* yaitu umat Islam yang dalam pemahaman dan pengalaman keagamaan mengikuti generasi Islam awal, sebagaimana telah penulis jelaskan dalam bab II dari buku ini.

Sementara itu sebagian saudara kita yang berafiliasi kepada salah satu madhhab fikih empat ada yang tidak ragu, bahkan mungkin dengan bangga menyatakan diri sebagai pengikut *Salafiyah,* seperti banyak kita temukan di pesantren-pesantren yang menamakan lembaga mereka sebagai pesantren *Salafiyah*.

Tidak ada yang salah memang dari klaim tersebut, tetapi pengakuan mereka ini tentu harus dipahami sebagai pengikut *Salafiyah* yang bermadhhab. Kalau pengakuan ini dapat diterima maka *Salafiyah* terbagi kepada dua, ada *Salafiyah* yang tidak menjadi pengikut madhhab empat, dan ada *Salafiyah* yang menjadi pengikut madhhab empat. Sedangkan term *Salafiyah* sendiri merupakan cikal-bakal munculnya *Ahl al-Sunnah wa al-Jam*ā*ʻah*.

Dengan demikian, wahabiyah termasuk ke dalam keluarga besar *Ahl al-Sunnah wa al-Jam*ā*ʻah*, sebagaimana halnya pengikut madhhab empat fikih juga termasuk dalam keluarga besar *Ahl al-Sunnah wa al-Jam*ā*ʻah*.

Mempersempit jangkuan makna *Ahl al-Sunnah*

wa al-Jamā'ah, sehingga hanya terbatas pada kelompok pengikut madhhab tertentu serta menyalahkan semua kelompok lain yang berbeda, walaupun menurut mayoritas ulama mereka ini juga masuk ke dalam klan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, merupakan kekeliruan fatal dan pemutarbalikan fakta yang seharusnya tidak dilakukan oleh ulama yang luas wawasan dan ilmunya.

Dalam kesempatan ini pula, penulis membaca kembali perkataan Al-Ghazali dalam karyanya, *Faiṣal al-Tafaruqah bayna al-Islām wa al-Zindiqah* bahwa setiap pemahaman atau madhhab keislaman dengan semua perbedaannya memiliki kemungkinan benar, karena kebenaran ada di dalam setiap pendapat (*al-ḥaq yadūru fi kulli madhhab*).[113]

Oleh karena itu menurut al-Ghazali, seseorang tidak boleh menyesatkan orang lain walaupun berlainan akidah.[114]Lebih lanjut al-Ghazali juga berkata, *"Inna al-mubādirah ilā takfīri man yukhālifu al-Asy'ari aw Ghairuhū jāhilun mujāzifun"*[115] (orang yang tergesa-gesa dalam mentakfirkan yang tak sepaham dengan al-Asy'ari atau selainnya merupakan orang bodoh lagi berbahaya).

Dalam beberapa hal Sunni-Salafi telah berjasa memperbaiki tata-cara peribadatan di Tanah Suci, menjadikan Masjid al-Haram dan Masjid Nabawī sebagai

113 Abu Hamid al-Ghazali*, Fāiṣāl āl-Ṭāfārūqāḥ…*, hlm. 19-23.

114 *Ibid.,* hlm. 53.

115 *Ibid.,* hlm. 74.

satu-satunya pusat perhatian di dua kota suci. Mereka telah berhasil memberikan keamanan dan kenyamanan yang relatif baik kepada para jama'ah haji dan umrah, sehingga minat dan antusias umat untuk menunaikan ibadah haji dan umrah terus meningkat tiap tahunnya.

Keyakinan mereka untuk berani melakukan banyak perubahan di kota Makkah dan Madinah dalam upaya melancarkan ibadah haji. Seperti terlihat untuk perluasan masjid dan memudahkan jama'ah melakukan ibadat, termasuk tempat melempar jumrah di Mina, mereka tidak ragu memperkenalkan dan mendatangkan berbagai moda transportasi, memanfaatkan penggunaan listrik secara maksimal, bahkan mereka mensterilkan air Zamzam agar umat tidak terjangkit penyakit menular.

Tetapi, di pihak lain mereka telah menghancurkan banyak situs bernilai sejarah tinggi, sehingga kita kehilangan banyak jejak masa lalu yang sangat berharga, yang mungkin layak untuk kita sesali bahkan juga kita tangisi. Mereka juga mengajarkan kekacauan dalam berpendapat dan sampai batas tertentu bersikap sangat tidak toleran, sehingga cenderung untuk memaksakan kehendak, yang pada akhirnya melahirkan kecenderungan sikap eksklusif dan radikal.[]

نهضة العلماء
N U

Bab 5

Sunni dalam Konteks Keindonesiaan

Keberagamaan masyarakat Islam di Indoensia memiliki corak yang kaya dalam berbagai aspeknya. Ini merupakan wujud dari artikulasi yang sering diistilahkan oleh Gus Dur dengan pribumisasi doktrin Islam yang beragam. Fenomena keragamaan ini merupakan sintesa (perpaduan) dari doktrin normatifitasi dan dimensi kesejarahan (historisitas). Dari sini akan melahirkan pemahaman dan pemaknaan atas doktrin agama yang berbeda-beda. Dimensi kesejarahan dan kontekstualitas yang berbeda, juga akan melahirkan pemaknaan atas doktrin yang berbeda. Akhirnya, akan melahirkan perilaku keberagamaan yang berbeda pula.

Dengan demikian keberagamaan masyarakat

Indonesia tidak dapat digeneralisasikan sebagai wajah yang tunggal. Hal ini semata-mata karena pluraritas pemahaman dan pemaknaan serta artikulasinya yang berbeda.

Gambaran tentang wajah keberagamaan masyarakat Islam di Indonesia telah bayak dikaji oleh para peneliti dan pemerhati masyarakat Islam Indonesia, baik dari Barat maupun dari Indonesia sendiri. Walaupun demikian, beragam wajah keislaman khas Indonesia akan terus terbuka untuk dikaji dan tetap aktual sebagai objek penelitian.

Menyangkut dengan studi keislaman di Indonesia, dilihat dari indikasi muatan-muatan *discourse*-nya, lebih cenderung pada studi keislaman model TimurTengah.[1]Artinya, bobot muatan studi keislaman yang berkembang di Indonesia saat ini hanya sebatas mengusung tema-tema besar yang selama ini telah melembaga dalam sejarah *islamic studies* di Timur Tengah. Sehingga studi keislaman di Indonesia cenderung tidak memiliki basis faktual khas keindonesian, serta tidak

1 Indikasi tersebut dapat dilihat pada penggunaan buku-buku dasar atau *hand book* yang menjadi referensi utama, dan subtansi kurikulum lembaga pendidikan berbasis Islam, seperti STAIN, IAIN, UIN, Pondok Pesantren (Dayah dalam konteks keacehan) maupun Madrasah-Madrasah. Sebagai gambaran, teks-teks fikih yang dikaji di PTAIN, Pesantren dan Madrasah adalah fikih klasik Timur Tengah. Bahasan atau tema-tema sentral dari teks-teks tersebut lebih bernuansa ketimurtengahan dari pada kenusantaraan. Tema zakat yang dibahas, misalnya, adalah zakat khas sosio-kultur masyarakat Timur Tengah. Begitu juga deng*an ṭahārah, mu'amalah* serta tema-tema yang lain.

terakomodasinya muatan-muatan lokal yang "melegenda", "meruang" dan "mewaktu" dalam karakteristik khas Islam Nusantara.

Tidak terakomodasinya muatan lokal khas keindonesiaan dalam studi keislaman di Indonesia, menjadikan karakteristik studi keislaman di Indonesia keluar dari akar faktualnya. Padahal fenomena keberagamaan Islam di Indonesia berbeda dengan keberagamaan Islam di Timur Tengah. Dengan demikian, terdapat beberapa kelemahan dari corak *islamic studies* di Indonesia yang cenderung bercita rasa Timur Tengah, diantaranya: *pertama,* faktor *sosio-cultural* serta geografis antara Timur Tengah dan Indonesia yang berbeda akan melahirkan pemahaman dan pemaknaan terhadap ajaran teologis yang berbeda pula.

Karenannya, *mainstream* pemikiran keagamaan khas Timur Tengah tidak dapat dipaksakan untuk menjawab persoalan-persoalan keagamaan khas Indonesia. *Kedua,* kecenderungan mengadopsi apa adanya (*taken for granted*) kajian keislaman model Timur Tengah, kadang bertentangan dengan budaya dan karakteristik masyarakat Islam Nusantara. Pemaknaan atas teologi yang dipaksakan pada akhirnya melahirkan kecenderungan pemahaman dan pemaknaan yang bersifat eksklusif, yang kurang apresiatif terhadap kemajemukan dan pluralitas serta perubahan sosial. Munculnya sejumlah paradoks dalam

kehidupan umat Islam di Indonesia, sebagian merupakan akibat dari kecenderungan pemahaman dan pemaknaan yang eksklusif.[2]

Menyahuti kegelisahan intelektual di atas, penulis menyediakan bab ini sebagai bentuk "usaha" membedah paham Aswaja dalam konteks keindonesiaan. Sehingga pemikiran-pemikiran Aswaja yang tumbuh dan berkembang di Timur Tengah itu dapat dibaca dalam prekpektif keindonesiaan yang pada akhirnya membuat kajian tentang Aswaja ini lebih bisa *down to earth* (memijak bumi).

Pada bab ini penulis membatasi kajian perkembangan pemikiran Aswaja yang masuk keindonesia terhadap dua ormas (organisasi masa) Islam saja, yaitu Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Mengingat akar genealogis pemikiran Aswaja yang tumbuh dan berkembang di Timur Tengah telah dipribumisasi oleh kedua ormas ini, NU dengan Sunni-Asyā'irahnya dan Muhammadiyah yang lebih cenderung kepada Sunni-Salafinya. Juga, kedua

2 Paradoks kehidupan keagamaan itu bisa dilihat dalam beberapa hal, misalnya: paradoks antara nilai agama yang mengajarkan kesucian dan kedamaian dengan ekspresi perilaku keagamaan yang diwarnai dengan tindakan kotor, kekerasan dan teror; paradoks atara misi agama untuk membebaskan manusia tanpa diskriminasi dengan praktik-praktik indoktrinasi yang mengekang jiwa dan nalar; paradoks antara ajaran dasar agama yang mengajarkan kebebasan, kesetaraan dan persaudaraan dengan praktik dan gerakan keagamaan yang membungkam pikiran bebas dan kritik konstruktif; dan paradoks yang mempraktikkan agama sebagai sarana diskriminasi serta menggunakan agama untuk melegitimasi perang yang penuh dengan kebencian. M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam*..., hlm. 4.

ormas ini merupakan ormas terbesar di Indonesia dan kebanyakan dari ormas-ormas lain umumnya pemikiran mereka sudah terwakili dengan membaca NU dan Muhammadiyah.

A. Muhammadiyah

a. Sejarah Singkat Berdirinya Muhammadiyah

Muhammadiyah didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan[3]pada tanggal 8 Dzulhijjah 1330 H/18 November 1912 di Yogyakarta. Muhammadiyah dikenal sebagai organisasi yang menghembuskan jiwa pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia dan bergerak di berbagai bidang kehidupan umat. Muhammadiyah tidak lahir dengan sendirinya tanpa ada persinggungan dengan situasi dan kondisi yang berkembang pada zamanya. Sejarawan Indonesia mengatakan bahwa Muhammadiyah berdiri sangat terkait dengan lingkungan sosial keagamaan yang melatarbelakangi tumbuhnya perserikatan ini. Para pakar sepakat bahwa gerakan ini tumbuh disebabkan oleh interaksi sejumlah faktor yang kompleks.

Setidaknya, ada 6 (enam) faktor yang melatarbelakangi berdirinya Muhammadiyah sebagai

3 Nama asli beliau adalah Muhammad Darwisy, lahir di kampung Kauman, Yogyakarta pada tahun 1 Agustus 1868. Sepulang dari Mekkah, seperti kebiasaan yang dilakukan para jamaah haji yang baru kembali dari tanah suci pada umumnya, ia memilih nama Ahmad Dahlan sebagai nama "baptisnya". Diceritakan, sepulang dari haji, ia berkunjung ke Sayyid Bakri Syah (seorang ulama terkemuka) untuk memperoleh nama baru. Asrofie Yusron, *Ahmad Dahlan, Pemikiran dan Kepemimpinannya,* (Yogyakarta: Yogyakarta Offset, 1983), hlm. 23.

salah satu ormas terbesar di Indonesia. *Pertama,* sebagai bentuk perlawanan terhadap praktik keagamaan yang menyimpang dari ajaran agama, ini tergambar jelas dari koreksiannya terhadap arah kiblat masjid utama di Kauman,[4] hingga penetapan hari raya Idul Fitri yang lebih awal satu hari dari jadwal yang ditetapkan para ulama setempat.[5]

Dua kejadian tersebut di atas, membuat Ahmad Dahlan kurang mendapat simpati dari para ulama "mapan", sehingga memengaruhi pendekatannya dalam berhubungan dengan masalah agama. Bahkan, surau milik keluarganya dibongkar paksa atas perintah Kanjeng Penghulu.[6]Insiden tersebut membekas dalam ingatan Ahmad Dahlan dan memengaruhi caranya dalam mengutarakan gagasan pembaharuan. Ia menyadari bahwa perubahan tidak dapat terjadi secara revolutif, namun memerlukan pendekatan persuasif dan evolutif serta moderasi dalam mendapat kepercayaan orang. *Kedua,* memurnikan kembali ajaran Islam dari pengaruh ajaran ekster-

4 Berdasarkan ilmu falak yang dimilikinya, ia berkeyakinan bahwa masjid pusat Yogyakarta melenceng sejauh 24,5 derajat dari arah kiblat yang sebenarnya. Lihat: Achmad Djainuri, *Muhammadiyah Gerakan Reformasi Islam di Jawa Pada Awal Abad ke-20,* (Surabaya: Bulan Bintang, 1981), hlm. 27.

5 Konon Sultan Yogyakarta lebih memihak pada perhitungan astronomi yang diberikan Ahmad Dahlan. Diduga, hal itu karena perhitungan Idul Fitri yang diberikan Dahlan tepat dengan hari ulang tahunnya. Lihat: M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam...,* hlm. 42

6 Majelis Pustaka PP Muhammadiyah, *Sejarah Muhammadiyah 1912-1923,* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 1990), hlm. 10.

nal Islam.

Sebagaimana diketahui, bahwa masyarakat Indonesia jauh sebelum Islam masuk ke Indonesia sudah beragama Hindu. Kebanyakan umat Islam hidup dalam fanatisme yang sempit, bertaklid buta, serta berpikir secara dogmatis. Kehidupan umat Islam masih diwarnai konservatisme, formalisme, dan tradisionalisme, sehingga menjadikan *syirik, takhayyul, bid'ah* dan *khurafat* (S [sakit] TBC) merajalela dan menjadikan kehidupan beragama tidak lagi sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan Sunnah. Cara paling mungkin untuk mengatasi situasi sulit tersebut adalah dengan mendirikan sebuah organisasi yang dapat membebaskan Islam dari campuran adat dan kepercayaan lokal, dan meyaring Islam di Indonesia dari pengaruh tradisi kebudayaan jawa di kalangan priyayi dan abangan.[7]

Ketiga, tidak efisiennya lembaga-lembaga pendidikan agama yang ada. Ahmad Dahlan menyoroti pesantren sebagai lembaga pendidikan khas umat Islam di Indonesia pada masa itu, tidak sesuai lagi dengan perkembangan zaman. Telah terjadi dikotomi pendidikan di Indonesia yang begitu masif pada masa itu, yaitu pendidikan sekular yang dikembangkan Belanda dan pendidikan pesantren yang hanya mengajarkan ilmu-ilmu yang berhubungan dengan agama.

7 Solichin Salam, *Muhammadiyah dan Pembangunan Islam dan Indonesia,* (Jakarta: NV Mega, 1965), hlm. 89.

Harus diakui memang, bahwa pondok pesantren banyak melahirkan kader-kader umat dan bangsa. Namun, dipandang belum mampu untuk membekali umat dalam menghadapi tantangan zaman, karena hanya mengajarkan mata pelajaran agama. Ilmu pengetahuan yang lain, seperti fisika, biologi, dan lainya, sama sekali tidak diajarkan. Hal tersebut mendorong Ahmad Dahlan untuk mendirikan Muhammadiyah yang kelak sangat fokus dalam pengembangan pendidikan.

Keempat, menyangkut kegiatan para misionaris kristen yang giat beroperasi sejak awal abad ke-19. Hal ini deperparah dengan kebijakan yang diambil oleh pemerintah Kolonial Belanda dengan memberikan angin segar pada penyebaran agama Kristen di Indonesia. Ada nilai ganda yang akan diperoleh sekaligus lewat misi itu, (1) menyebarkan agama Kristen di Indonesia berarti menyelamatkan "domba-domba yang hilang." (2) nilai politis akan sekaligus terpenuhi, karena hubungan erat antara agama kristen dengan pemerintah Kolonial Belanda, yang notabenya juga beragama Kristen.

Kelima, ordonasi[8] guru oleh pemerintah Kolonial

8 Ordonansi guru adalah peraturan yang ditetapkan oleh pemerintah Kolonial Belanda mengenai guru-guru agama, untuk melakukan kontrol atas lembaga pendidikan yang dicurigai sebagai ancaman potensial terhadap rezim penjajahan Belanda. Antara lain: menetapkan bahwa sebelum memberikan pelajaran agama, penyelenggaranya harus mendapat izin tertulis dari pejabat yang bersangkutan. Deliar Noer, *The Modernist Moslem Movement in Indonesia 1900-1942,* (Singapore: Oxford University Press, 1973), hlm. 167.

Belanda. *Keenam,* pelanggaran pemerintah Kolonial Belanda terhadap kebudayaan lokal (*local wisdom*), dan yang *ketujuh,* berdirinya Freemansory modern di Indonesia.[9] Dalam pembicaraan di forum-forum Muhammadiyah, tujuan pembentukan organisasi ini berkembang lebih luas, tidak sekedar untuk mengelola yang telah dibentuk sebelumnya, namun juga mencangkup penyebaran dan pengajaran Islam secara umum, dan aktivitas sosial lainnya.

Secara etimologis, nama Muhammadiyah berasal dari kata "Muhammad", yaitu, nama Rasulullah Saw, dan diberi tambahan *"ya' nisbah"* dan *"tā' marbūṭah",* yang berarti pengikut Nabi Muhammad Saw. Ahmad Dahlan, pendiri organisasi Muhammadiyah, menegaskan: "Muhammadiyah bukanlah nama perempuan, melainkan berarti umat Muhammad, pengikut Muhammad, Nabi akhir zaman".

Sementara itu secara terminologis, Muhammadiyah diartikan sebagai indentifikasi dari orang-orang yang berusaha membangun diri sebagai pengikut, penerus, dan pelanjut perjuangan dakwah Nabi Muhammad, serta

9 Freemansory modern adalah gejala Eropa awal abad ke-XVIII. Freemansory Indonesia digerakkan oleh orang-orang Kristen yang sadar diri dan peduli pada penyebaran Injil. Di awal abad ke-XX, lembaga tersebut berkembang pesat, baik dalam jumlah anggota maupun kegiatannya. Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia,* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 153.

membina kehidupan manusia yang islami.[10]

b. Genealogi Pemikiran Teori Muhammadiyah

Term permunian atau purifikasi (*tanzīh, tanzīf*) dan pembaharuan (*tajdīd)* seringkali digunakan untuk mengindentifikasi gerakan keagamaan yang mengumandangkan jargon "kembali pada al-Qur'an dan Sunnah" (*al-rujū' ilā al-Qur'ān wa al-Sunnah*). Ini terjadi karena tidak ada pembatasan yang jelas terhadap kedua term tersebut. Secara etimologis, pembaharuan yang dipadankan dengan kata-kata *tajdīd* berarti mempebaharui, membuat format baru. *Tajdīd* atau pembaharuan memiliki format yang jelas dengan diawali prinsip *ijtihād,* yang secara sederhana dipahami sebagai kesungguhan atau kegigihan dalam mencurahkan kemampuan dan sekaligus memikul beban.[11]

Memikul beban yang dimaksudkan di sini, sebagaimana dikatakan al-Ghazali, adalah suatu bentuk pertanggungjawaban moral dari hasil *ijtihād* yang dilakukan.[12]*Ijtihād* merupakan upaya intelektual secara sungguh-sungguh untuk memahami hukum-hukum syara' yang ranah operasionalnya bersifat *furū'iyyah.*

10 Poespo Suwarno, *Muhammadiyah Sebagai Oposisi,* (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm. 26.

11 Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī,* jilid. II, cet. IV, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2008), hlm. 473.

12 Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl,* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), hlm. 478.

Ijtihād tidak menyentuh pada ranah-ranah fundamental (*Uṣūl al-dīn*) dari ajaran agama.

Sementara purifikasi atau pemurnian (*tanzīh*) memiliki wilayah kajian yang berbeda dengan *tajdīd*. Konsep *tanzīh* lebih merupakan upaya pembenahan atas ajaran-ajaran secara orisinil. Ia merupakan cermin dari ortodoksi Islam, yang biasanya mengusung jargon "kembali pada al-Qur'an dan Sunnah". Ia lebih bersifat pengikisan terhadap beberapa keyakinan atau tradisi-tradisi yang dipandang telah mencemari ajaran-ajaran fundamental agama. Ia sepenuhnya menghendaki kemurnian atas ajaran agama tanpa diselipi oleh keyakinan atau tradisi lokal (baca: *local wisdom*).

Melihat pemetaan di atas, agaknya sulit untuk tidak mengatakan bahwa Muhammadiyah, di samping merupakan gerakan purifikasi juga merupakan gerakan pembaharuan. Hal ini dapat dilihat dari: di samping menyerukan perlunya kembali pada al-Qur'an dan Sunnah, Muhammadiyah juga menyerukan perlunya reinterpretasi atas kedua sumber ajaran Islam yang otoritatif tersebut sesuai dengan tuntutan perubahan ruang dan waktu.

Secara genealogis, gerakan pembaharuan Muhammadiyah tidak dapat dilepaskan dari maraknya gerakan pembaharuan di Timur Tengah, di wilayah di mana Islam pertama kali muncul dan berkembang. Akar

pemikirannya bahkan bisa dirunut ke belakang hingga sampai gerakan pembaharuan yang dipelopori oleh Ibn Taimiyah (661-728/1263-1328 M.).

Tokoh yang dianggap perintis pembaharuan Islam ini adalah pengikut madhhab fikih Ahmad ibn Hanbal (164-241 H/780-855 M). Syihāb al-Dīn dan Majd al-Dīn, ayah dan kakek dari Ibn Taimiyah merupakan seorang sarjana kenamaan bermadhhab Hanbali. Lingkungan keagamaan inilah yang tampaknya banyak membentuk paham keagamaan Ibn Taimiyah. Ia menentang keras praktik-praktik keagamaan yang menurut dia tidak memiliki landasan al-Qur'an dan Sunnah, misalnya menziarahi kuburan yang dianggap suci dan menyerukan untuk kembali pada formula-formula umat Islam generasi awal.[13]

Gerakan yang dipelopori oleh Ibn Taimiyah ini diteruskan oleh murid-muridnya. Salah satu yang cukup menonjol adalah Ibn al-Qayyim al-Jawzī. Sebagai murid setia Ibn Taimiyah, Ibn al-Qayyim banyak memiliki kesamaan pandangan dengan gurunya.[14]Bersama gurunya tersebut, Ibn al-Qayyim juga pernah dipenjarakan karena melarang orang berziarah ke makam

13 'Abdullah Muṣṭafā al-Marāghī, *Pakar-Pakar Fikih Sepanjang Sejarah,* terj. Husein Muhammad, (Yogyakarta: LKIS, 2000), hlm. 239.

14 Pandangan-pandangan Ibn al-Qayyim al-Jawzī dapat dilihat dalam karya-karyanya, misalnya *Risālah al-Taqlīd, Ighātsah Lahfan min Maṣayīd al-Syaiṭān, zād al-Ma'ād dan I'lām al-Muwaqqi'ī'an Rabb al-'ālamīn.*

Nabi Ibrahim, di Hebron.[15]

Gerakan pembaharuan yang dimotori oleh Ibn Taimiyah tersebut juga menjadi inspirasi bagi munculnya gerakan-gerakan pembaharuan masa selanjutnya. Tercatat nama *syaikh* Ahmad Sirhindi (975-1034 H/1563-1624 M) juga mengikuti gerakan pembaharuan Ibn Taimiyah. Dalam mengampanyekan ide-ide pambaharuannya, Sirhindi menyerang praktik-praktik sufiesme heterodoks, yang dipandangnya sebagai ancaman serius bagi Islam. Sebagaimana Ibn Taimiyah, Sirhindi menekankan pentingnya mengamalkan syariah. Ia juga menyerang dan mengkritik paraktik-praktik keagamaan yang dipandangya menyimpang dari al-Qur'an dan Sunnah.[16]

Gerakan pembaharuan yang lebih radikal muncul di Arab Saudi pada abad ke-XVIII. Gerakan pembaharuan yang kemudian dikenal sebagai gerakan Wahabi (Salafi).[17]

15 Nur Khalik Ridwan, *Islam Borjuis: Kritik Nalar Islam Murni,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004), hlm. 65.

16 Achmad Djainuri, *Muhammadiyah Gerakan...,* hlm. 15.

17 Sebuah sumber mengatakan, gerakan Wahabi sebenarnya merupakan gerakan etnonasionalisme lokal (Arab) melawan kekuasaan Turki Utsmani. Gerakan ini meraih sukses karena mendapatkan dukungan politik dari seorang kepala suku yang bernama Muhammad ibn Su'ūd, pendiri Kerajaan Saudi Arabia. Ada kolaborasi yang unik antara Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab sebagai pendiri gerakan Wahabi (Salafi) dan Muhammad ibn Su'ūd. Dalam traktat tertulis dikatakan bahwa Muhammad ibn Su'ūd bersedia menerima Salafi sebagai idiologi bagi kerajaannya. Sementara Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab tidak boleh memberikan loyalitas kepada siapa pun selain dia, dan tidak boleh menanyakan apa pun yang dilakukan oleh Muhammad ibn Su'ūd Ada indikasi bahwa Muhammad ibn Su'ūd mengadopsi idiologi ini untuk

Ini dipelopori oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1115-1206 H/1703-1792 M). Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab mendasarkan gerakan-gerakan pembaharuannya pada 8 (delapan) prinsip. *Pertama,* yang dan harus disembah hanyalah Allah, dan orang yang menyembah selain Allah menjadi *syirik* dan harus dibunuh. *Kedua,* kebanyakan umat Islam sudah tidak lagi menganut tawhid yang sebenarnya, karena meminta pertolongan kepada selain Allah, pada *syeikh*, wali dan kekuatan gaib, yang menjadikan mereka *syirik*.

Ketiga, menyebut nama *syaikh,* Nabi dan malaikat sebagai pengantar doa juga merupakan *syirik*. *Keempat,* memperoleh pengetahuan syafa'at selain kepada Allah juga merupakan perbuatan syirik. *Kelima,* bernazar selain kepada Allah juga syirik. *Keenam,* memperoleh pengetahuan selain dari al-Qur'an dan Sunnah dan analogi (*qiyās*) merupakan kekufuran. *Ketujuh,* tidak percaya pada *qaḍā* dan *qadar* Allah juga merupakan kekufuran. Terakhir, *kedelapan,* menafsirkan al-Qur'an dengan *ta'wīl* (interpretasi bebas) merupakan kekufuran.[18]

Gerakan pembaharuan yang dimotori Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab ini tidak mengenal kompromi

menguasai seluruh suku-suku yang berperang di Semenanjung Arabia. Dalam prespektif ini, Salafi sebenarnya tidak lah murni idiologi dan hal ini dianggap sebagai kolaborasi madhhab dan negara yang paling sukses sepanjang sejarah. Lihat: Ulil Abshar Abdallah, *Menimbang Kembali*.

18 Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 25.

terhadap praktik-praktik keagamaan yang dipandangnya tidak islami dan bernuansa *takhayul*. Gerakan ini juga menyerang ritual-ritual keagamaan yang dikaitkan dengan sufiesme yang berkembang pada saat itu. Gerakan ini menyerang kuburan "suci" Karbala, tempat Husain ibn 'Ali, salah seorang dari cucu Nabi Muhammad, dimakamkan. Sasaran penyerangan mereka selanjutnya adalah Madinah, di mana kubah dan hiasan-hiasan yang ada di kuburan Nabi dihancurkan.

Mekkah juga tidak luput dari serangan kelompok ini, di mana *kiswah* yang menutupi Ka'bah yang dibangun oleh Nabi Ibrahim tersebut dirusak. Gerakan keagamaan yang berkolaborasi dengan kekuatan politik ini mencatat kesuksesan yang gemilang setelah pada tahun 1924 M, berhasil menduduki Mekkah dan Madinah, dan mengalahkan Syarif Husain, penguasa Hijaz pada saat itu.[19]

Sementara itu, di Mesir juga muncul sosok pembaharu yang radikal, bernama Jamaluddin al-Afghānī (1839-1897 M). Gerakan yang dimotori oleh al-Afghānī ini sebenarnya lebih bernuansa politis, karena merupakan reaksi keras atas kerajaan-kerajaan Islam yang pada saat itu hampir seperti "macan ompong", seperti kerajaan Turki Ustmani, Syafawi di Persia dan Mughal di India. Al-Afghānī yang merupakan sosok rasionalis murni, politikus dan ulama revolusioner,

19 Nur Khalik Ridwan, *Islam Borjuis...,* hlm. 70.

mengkritik keras kebijakan-kebijakan kerajaan Turki Ustmani yang dinilainya menjadi penyebab keterpurukan umat Islam.[20] Pemikiran-pemikiran al-Afghānī ini berkembang pesat melalui murid-muridnya yang senantiasa gigih menyertai dan membelanya. Di antara murid-muridnya yang terkenal adalah Muhammad 'Abduh.[21]

Berbeda dengan gurunya yang banyak terjun dalam dunia politik. Muhammad 'Abduh merupakan sosok yang moderat dan jauh dari hinggar-bingar dunia politik. Salah satu peryataannya yang sering diungkapkannya di depan umum adalah, *"'a'udhu billahi min kalimah al-siyāsah wa yasūs wa masūs* (aku berlindung kepada Allah dari jargon politik, perpolitikan dan politikus)".

Boleh jadi, keputusannya ini dipengaruhi oleh pengalaman pahit yang pernah dialaminya ketika bersama sang guru, al-Afghānī karena bersinggungan dengan politik ia diusir dari Kairo bersama Uraby Pasya, 'Abduh juga pernah ikut mengorganisir pemberontakan melawan Inggris, namun akhirnya dapat dikalahkan. Kekalahan dalam pemberontakan tersebut membuatnya terbuang dan pergi ke Beirut untuk selanjutnya singgah di Paris, Perancis. Di sini, keduanya menerbitkan majalah

20 M. Mukhsin Jamil, *Nalar Islam*..., hlm. 57.

21 Muhammad 'Abduh lahir pada tahun 1849 M di Mesir. Ia bertemu dengan al-Afghānī pada tahun 1866 M di sebuah penginapan dekat kota Kairo, ketika al-Afghānī sedang melakukan perjalanan ke Instanbul bersama beberapa temannya. Lihat: Rasyid Riḍā, *Tarīkh al-Ustaz al-Imām Muhammad 'Abduh,* (Kairo: Dār al-Manār, 1931), hlm. 78.

al-'Urwah al-Wustqā, yang menjadi corong bagi gagasan-gagasan pembaharuannya.[22]

Pengalaman pahit inilah yang agaknya membuat 'Abduh mengubah strategi perjuangan ketika dia diperbolehkan kembali ke Mesir pada tahun 1988. 'Abduh lebih menfokuskan perhatiannya pada upaya pembaharuan pemahaman Islam secara rasional. Untuk mengembangkan gagasan-gagasannya, 'Abduh memilih jalur pendidikan. 'Abduh juga mengembangkan gagasan-gagasannya pembaharuannya lewat *al-Manār,* media yang diterbitkannya. Media ini menjadi media paling penting yang mentransmisikan ide-ide pembaharuan dari Mesir ke dunia Islam lainnya.

Gagasan 'Abduh banyak dikembangkan oleh Rasyid Riḍā (1865-1935 M), salah seorang muridnya yang sangat cerdas yang kemudian juga dikenal sebagai pembaharu Islam. Berbeda dengan gurunya yang rasionalis murni, Rasyid Riḍā dikenal sebagai Sunni-Salafi. Meski demikian, Riḍā dikenal juga sebagai murid yang sangat setia pada gurunya tersebut. Ide-ide dasar gerakan pembaharuan tersebut, diakui atau tidak, menjadi inspirasi bagi munculnya gerakan-gerakan pembaharuan modern.

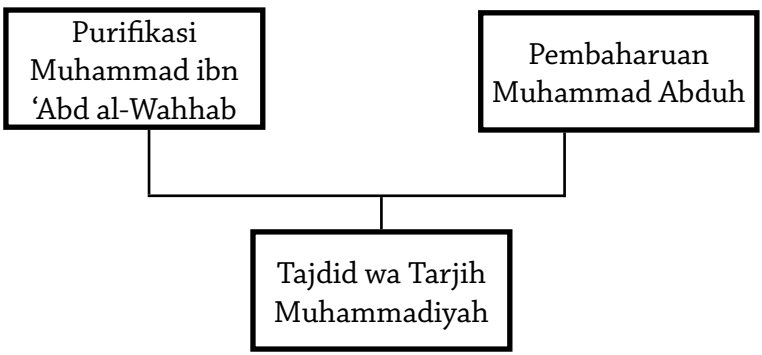
Bukanlah suatu kebetulan, bahwa ide-ide dasar dari pemikir Muslim pada awal abad ke-19 dan 20 berasal dari gerakan-gerakan pembaharuan tersebut. Kecenderungan

22 Rasyid Riḍā, *Tarīkh al-Ustaz...,* hlm. 76.

untuk melihat Islam sebagai referensi fundamental guna memecahkan setiap masalah sesungguhnya telah menjadi orientasi ideologis yang dominan di kalangan umat Islam.

Jadi, dalam bahasa sederhananya konsep genealogis pemikiran keagamaan Muhammadiyah bersumber dari dua gerakan besar, gerakan purifikasi Muhammad ibn ʻAbd al-Wahhab dan gerakan *tajdīd* (pembaharuan) Muhammad ʻAbduh. Perkawinan kedua tesis ini lah yang melahirkan anti-tesis nalar pemikiran Muhammadiyah yang tercerminkan dalam lembaga *tajdīd wa tarjī*ḥnya.

Bagan V: Genealogis Nalar Muhammadiyah



Dalam konteks abad ke-19 dan 20, titik awal orientasi ini adalah masalah kemerosotan internal dan kebutuhan untuk melakukan pembaharuan-pembaharuan internal. Banyak kalangan dalam beberapa

hal masih menjunjung tinggi tradisi Islam, namun pada saat yang sama juga mendukung pembaharuan, seraya ingin menegaskan bahwa gerakan Islam modern bukan saja absah, tetapi juga merupakan implikasi penting dari ajaran Islam tentang pembaharuan sosial.[23]

Realitas tersebut menjadi alasan penting bagi munculnya gerakan-gerakan pembaharuan di dunia Islam. Muhammadiyah, ormas yang didirikan oleh Ahmad Dalan, juga muncul dari lahan subur persemaian ide-ide pembaharuan tersebut. Hubungan antara gerakan-gerakan pembaharuan yang banyak berkembang di Timur Tengah dengan Muhammadiyah tentu bisa dilacak dari perjalan studi dan pergumulan intelektual pendiri perserikatan tersebut.

Setelah sempat belajar beberapa lama di Indonesia dengan beberapa ulama besar, seperti Kiai Sholeh Darat Semarang, pada tahun 1890 Ahmad Dahlan pergi ke Mekkah. Ia tinggal beberapa lama di kota suci itu untuk belajar ilmu-ilmu keislaman. Pada tahun 1903 ia kembali mengunjungi Mekkah dan tinggal di sana selama 18 bulan. Di sana ia belajar ilmu-ilmu keislaman di bawah bimbingan *syaikh* Ahmad Khatib Minangkabau (w. 1916), yang memberinya kesempatan untuk membaca tulisan-tulisan 'Abduh. Beberapa tulisan 'Abduh yang sempat dibaca oleh Ahmad Dahlan, diantaranya *Risālah al-Tawḥīd, al-Islām wa Naṣrāniyyah, Tafsir Juz' 'Amma, Tafsir*

23 Achmad Djainuri, *Muhammadiyah Gerakan...,* hlm. 18.

al-Manār, dan juga tulisan-tulisan lepas 'Abduh yang dimuat di majalah *al-Manār* dan *al-Wustqa*.[24]

Sekembalinya ke Indonesia, Ahmad Dahlan secara teratur juga masih membaca *al-Manār*, jurnal penting yang menjadi corong ide-ide pembaharuan tersebut. Komunitas Arab di Jakarta yang mendirikan *al-Jam'iyyah al-Khairiyyah* pada tahun 1901 M., di mana Ahmad Dahlan menjadi salah seorang anggotanya, adalah para pelanggan tetap jurnal *al-Manār*. Dari merekalah Ahmad Dahlan mendapatkan jurnal tersebut. Ini menjadi indikasi bahwa Ahmad Dahlan menadapatkan jurnal tersebut. Ini menjadi indikasi bahwa Ahmad Dahlan, meski telah kembali ke Indonesia, masih bersentuhan dengan gagasan-gagasan pembaharuan di Timur Tengah.[25]

Dengan demikian, Ahmad Dahlan telah berdialektika dan menjadi jembatan penghubung antara proses pembaharuan di Timur Tengah dengan gerakan pembaharuan yang diusung Muhammadiyah, yang kemudian diteruskan hingga saat ini oleh para kadernya.

c. Pemikiran Teologi Muhammadiyah

Pemikiran keagamaan Muhammadiyah dapat dipetakan dalam tiga tingkatan. *Pertama,* cara berpikir. Cara berpikir Muhammadiyah dapat dilihat

24 Djarnawi Hadikusumo, *Dari Jamaluddin al-Afghani Sampai KH. Ahmad Dahlan,* (Yogyakarta: Percetakan Persatuan, t.th), hlm. 15.

25 Solichin Salam, *Muhammadiyah dan...,* hlm. 30.

pada persepsi komunitasnya dalam memahami permasalahan-permasalahan yang menyangkut Islam dan keberagamaan. Cara berpikir Muhammadiyah tentang Islam dan keberagamaan tersebut dapat dilihat pada sudut pandang yang digunakan dalam memahami Tuhan, Islam, generasi Islam masa lampau, dan teks agama (Al-Qur'an dan Hadis). *Kedua,* gagasan dasar, yaitu gagasan yang menjadi perhatian utama Muhammadiyah yang merupakan konsekuensi logis dari cara berpikirnya.

Gagasan dasar Muhammadiyah dapat dilihat pada gagasannya tentang bagaimana bertawhid, gagasan untuk kembali ke al-Qur'an dan Sunnah (*al-rujū' ilā al-Qur'ān wa al-Sunnah*), gagasan-gagasan pembaharuan (*tajdīd*) dan tidak bermadhhab, gagasan dalam melihar praktik-praktik keagamaan lokal dan pandangan mengenai tarekat. *Ketiga,* selain gagasan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Muhammadiyah –sebagaimana aliran purifikasi lainnya– juga mengidealisasikan generasi Islam awal terutama sahabat dan tābi'īn generasi pertama.

Keempat, karena Muhammadiyah juga menerima gagasa pembaharuan kaum modernis Muhammad 'Abduh, maka idealisasi generasi awal Islam Muhammadiyah memiliki karakteristik yang berbeda dengan paham purifikasi pada umumnya, maupun idealisasi generasi awal Islam versi NU. Dalam pandangan Muhammadiyah generasi awal Islam yang patut untuk

diidealkan hanya pada 50 tahun awal saja, sehingga mencangkup sebagian tābi'īn generasi pertama, tetapi Muhammadiyah tidak menutup adanya hal-hal baru yang belum dipahami oleh generasi awal Islam tersebut dari al-Qur'an dan Sunnah. Ini lah yang mendorong Muhammadiyah untuk terus berijtihad dan mencari hal-hal yang belum tepikirkan oleh generasi sebelumnya.

Metamorfosis gagasan Muhammadiyah bisa dilihat dari bagaimana konsekuensi dari cara berpikir dan gagasan-gagasan dasar dalam keberagamaan pada tataran praktis.[26]

Gagasan dasar keislaman Muhammadiyah tidak banyak terekam dalam dokumen-dokumen resmi Muhammadiyah walaupun tidak dapat dikatakan juga tidak ada sama sekali pandangan keagamaan ini, yang oleh Howard M. Federspiel disebut sebagai filosofis Muhammadiyah, banyak tersebar dalam tradisi lisan (oral) pengajian keagamaan Muhammadiyah. Pemikiran dasar keagamaan ini diperlukan dalam upaya memberikan prinsip-prinsip pembaharuan keagamaan dan sosial. Diantara beberapa pemahaman teologi dalam Muhammadiyah sebagai berikut.

1. Konsep Tawhid dan Keesaan Tuhan

Muhammadiyah memandang tawhid sebagai inti dan esensi ajaran Islam, dan seluruh acuan normatif

26 Nur Khalik Ridwan, *Islam Borjuis...,* hlm. 127.

agama merupakan pedoman dan petunjuk untuk mengisi, mewujudkan dan manifestasikan hidup dan kehidupan bertawhid.[27]Seluruh gerak dan kehidupan Muhammadiyah mengacu atau berangkat dari tawhid, yaitu kalimat *lā ilaha illallah, Muhammad rasulullah,* artinya tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah.

Bagi masyarakat Muhammadiyah, dari doktrin keesan Allah (*unity of god*) tersebut lahirlah doktrin-doktrin ketawhidan lainnya, seperti kesatuan penciptaan (*unity of creation*), kesatuan kemanusiaan (*unity of mankind*), kesatuan pendoman hidup berdasarkan pedoman wahyu (*unity of guidance*) dan kesatuan tujuan hidup atau *unity of purpose of life*.[28]

Sebagai acuan dan landasan gerak, konsep tawhid Muhammadiyah ini menjadi hal yang sangat penting bagi komunitas Muhammadiyah. Dalam pandangan Muhammadiyah, akidah merupakan gerakan yang ada dalam hati, ia diucapkan dengan lisan dan diimplementasikan dalam tindakan nyata.[29] Implementasi iman dalam tindakan nyata inilah yang

27 Ungkapan tersebut muncul dalam "Ideologi Keyakinan Hidup Muhammadiyah" hasil rumusan Panitia Tajdid dalam Muktamar Muhammadiyah ke-37 tahun 1968 di Yogyakarta, Umar Hasyim, *Muhammadiyah Jalan Lurus,* (Surabaya: Bina Ilmu, 1990), hlm. 189.

28 M. Amien Rais, *Membangun Politik Adihulung, Membumikan Tauuhid Sosial, Menegakkan Amar Ma'ruf Nahi Munkar,* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 125.

29 Mas Mansur, *12 Tafsir Langkah Muhammadiyah,* (Yogyakarta: PP Muhammadiyah, t.th), hlm. 21.

menjadi tolak ukur yang digunakan Tuhan untuk menilai perbuatan manusia. Iman menekankan keesaan Tuhan dalam segala sisi, serta membedakan Dia dari makhluk ciptaan-Nya.

Konsep iman seperti yang telah dijelaskan di atas sekaligus menegaskan bahwa Tuhan tidak dapat dibandingkan dengan selain-Nya. Satu-satunya hubungan yang mengikat antara Tuhan dengan selain Dia adalah, Tuhan pencipta selain Dia, sedangkan selain Dia adalah yang diciptakan-Nya, dan karenanya harus senantiasa tunduk dan beribadah kepada-Nya.

Hubungan tersebut harus tampak dalam penyembahan terhadap Tuhan secara langsung dengan tanpa melalui perantara. Makna tawhid yang seperti ini memberikan jaminan adanya komitmen untuk menjaga akidah dari tradisi-tradisi keagamaan yang menyimpang. Setiap praktik-praktik keagamaan yang menyimpang dari konsep tawhid yang lurus akan merusak hubungan harmonis antara manusia dengan Tuhan.[30]

Lebih jauh lagi, sebagaimana kelompok-kelompok yang lain, Muhammadiyah memandang bahwa Tuhan merupakan realitas yang eksis, totalitas wujud yang Maha Mutlak. Eksistensi Tuhan tidak bisa digambarkan dan dipandang sama sebagaimana realitas yang lain, baik itu manusia ataupun makhluk yang lain. Muhammadiyah

30 Achmad Djainuri, *Ideologi Kaum Modernis: Melacak Pandagan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal,* (Surabaya: LPAM, 2002), hlm. 80.

menolak penggunaan *ta'wīl* (interpretasi) dalam memberikan gambaran tentang entitas Tuhan. Kalau Tuhan dikatakan berada di atas *'arasy,* maka hal itu dalam pandangan Muhammadiyah tidak perlu di-*ta'wīl*, baik yang menyangkut keberadaan Tuhan, ungkapan "di atas", dan bahkan *'arasy* itu sendiri.[31]

Dalam pandangan Muhammadiyah, Tuhan dikonsepsikan sebagai Tuhan yang Esa, tidak terbagi-bagi dan tidak terdiri dari unsur-unsur yang lain. penggambaran keesaan Tuhan ini yang kadang-kadang mengalahkan wacana-wacana lain tentang Tuhan, misalnya tentang keadilan Tuhan. Konsep tentang keesaan Tuhan ini dipahami sebagai pandangan yang lurus dan menjadi kekhasan konsep ketuhanan dalam Islam. Monotheisme sejati hanya menjadi jati diri Islam, tidak bagi yang lain, bahkan bagi agama Yahudi dan Kristen sekali pun.[32]

1. Islam Agama Sempurna

Muhammadiyah meyakini bahwa Islam merupakan agama wahyu yang diturunkan oleh Tuhan kepada para Nabi, dari Adam hingga Muhammad, dan terkondifikasi dalam kitab-kitab suci, seperti Zabur, Taurat, Injil dan al-Qur'an.[33]Implementasi atas

31 Hamka, *Tafsir al-Azhar,* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), hlm. 81.

32 Azhar Basyir, *Refleksi ata Persoalan Keislaman,* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 210.

33 Majalah Sworo Moehammadiyah. Edisi 10 Maret 1931.

keyakinan tersebut mengandung keyakinan dasar yang sering dimunculkan oleh Muhammadiyah, bahwa "kebenaran" tidak hanya berasal dari satu individu atau satu sumber, melainkan banyak individu atau sumber.[34]

Meski begitu, kehadiran-kehadiran wahyu samawi tersebut telah menapaki kesempurnaan dan dianggap telah final dengan kehadiran al-Qur'an yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Selain itu, Nabi Muhammad juga memberikan penjelasan-penjelasan terhadap wahyu tersebut, yang terekam dalam tradisi-tradisi Nabi (*Sunnah*). Muhammadiyah memandang bahwa meskipun ada perbedaan-perbedaan ajaran dalam beberapa kitab samawi, namun banyak terdapat kesamaan substansial di dalamnya, misalnya bagaimana agama-agama samawi tersebut menyakini keesaan Tuhan, adanya hari pembalasan dan lain sebagainya.

Muhammadiyah juga memandang bahwa ajaran Islam meliputi: aspek akidah, akhlak, ibadah dan masalah-masalah kemasyarakatan (*muʿāmalāt*). Aspek-aspek kesilaman tersebut dipilah menjadi dua ketegori yang berbeda, yaitu yang bisa dirubah dan yang tidak dapat dirubah. Akidah, akhlak dan bentuk-bentuk ibadah tertentu merupakan ranah agama yang tidak bisa berubah dan tidak bisa dirubah, tidak boleh ada penambahan atau pun pengurangan. Sementara

34 R Hadjid, *Falsafah Peladjaran KH. Ahmad Dahlan,* (Yogyakarta: Toko Siaran, t.th), hlm. 31.

aspek *mu'āmalāt* yang meliputi hubungan-hubungan kemasyarakatan adalah ranah agama yang bisa berubah sesuai dengan perkembangan ruang dan waktu.[35]

Dengan merujuk pada Al-Qur'an Surat Al-Maidah ayat 3 Muhammadiyah memandang Islam sebagai agama yang sempurna, agama yang paripurna, ajarannya bersifat mandiri, tidak mengalami perubahan, dan bebas pengaruh dari luar Islam. Selain itu, Islam juga dipandang sebagai satu-satunya agama yang diridhai oleh Tuhan, dan menjadi rahmat bagi semesta alam. Karena menjadi satu-satunya agama yang diridhai Tuhan, maka Tuhan tidak memberikan ridha kepada mereka yang tidak mengikuti agama Muhammad tersebut.[36]

Islam juga dipandang sebagai agama yang memiliki ajaran yang orisinil, dan karenanya tidak akan mengalami perubahan dalam hal ini Islam dipandang menjadi penyempurna dan meluruskan penyelewengan-penyelewangan ajaran yang menimpa agama-agama sebelumnya. Karena telah mengalami penyelewangan-penyelewangan, maka agama-agama sebelum Islam tersebut tidak lagi berlaku setelah kehadiran Islam. Kebenaran ajaran agama-agama tersebut juga telah berakhir setelah diutusnya Nabi Muhammad.[37]

35 *Hoofdbestuur Moehammadiyyah* dikutip dari M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam...,* hlm. 64.

36 PP Muhammadiyah, *Pendoman Hidup Islam Warga Muahmmadiyah,* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2001), hlm. 10.

37 PP Muhammadiyah, *Pendoman Hidup...,* hlm. 207.

Islam juga diyakini sebagai agama yang mandiri dan tidak dipengaruhi oleh ajaran-ajaran lain. dengan merujuk pada QS. : 18/29, argumentasi yang selalu diberikan untuk menjelaskan kemandirian Islam adalah karena Islam adalah agama yang paling benar dan diridhai oleh Allah, dan dengan sendirinya nilai-nilainya adalah kebenaran itu sendiri.[38] Untuk menegaskan kemandirian Islam, maka digunakanlah konsep *jāhiliyyah* Arab sebelum Islam hadir. Islam tidak terpengaruh oleh tradisi-tradisi *jāhiliyyah*. Islam bahkan membasmi tradisi-tradisi *jāhiliyyah* tersebut.[39] Sebagai agama paripurna, sempurna, mandiri, otentik dan tidak terkena pengaruh dari luar, Islam diklaim sebagai agama yang mengatur segala hal, baik yang menyangkut hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia maupun manusia dengan lingkungannya.

1. Kembali Kepada al-Qur'an dan Sunnah

Gagasan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah merupakan mainstream terpenting bagi setiap gerakan purifikasi dan pembaharuan. Gagasan ini juga muncul pada masa awal berdirinya organisasi Muhammadiyah. Hal ini tampak dalam pernyataan Ahmad Dahlan, "tugas yang ingin diemban oleh organisasi yang didirikannya adalah agar bangsa Indonesia beragama Islam dengan

38 Ahmad Syafi'i Maa'rif, *al-Qur'an: Realitas Sosial dan Limbo Sejarah,* (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 39.

39 AD/ART Muhammadiyah, 1994: 4.

lurus dan tepat menurut petunjuk aslinya, yaitu al-Qur'an dan hadis." Organisasi tersebut bermaksud mengikuti cara-cara Nabi Muhammad yang benar dan menyiarkan agama Islam yang tepat, menarik masyarakat Islam yang mau bergerak, meneriakkan dan menjunjung tinggi agama Islam berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah.[40]

Gagasan kembali pada al-Qur'an dan Sunnah sebenarnya bukan hal yang asing bagi komunitas Islam lain (selain kelompok pembaharu). Mereka juga mendasarkan pemikiran dan perilaku keagamaan mereka berdasarkan penafsiran mereka pada al-Qur'an dan Sunnah. Meski demikian, konsep tersebut diabaikan oleh Muhammadiyah, karena upaya kembali pada al-Qur'an dan Sunnah merupakan satu-satunya kebenaran dalam gerakan pemurnian. Akhirnya, gagasan kembali pada al-Qur'an dan Sunnah dimaknai sebagai pembid'ahan terhadap praktik-praktik keagamaan komunitas Islam lain yang tidak ditemukan sandarannya dalam al-Qur'an dan Sunnah.[41]

Dari sini, kemudian muncul prinsip *taysīr*, yaitu pemahaman dan pelaksanaan ajaran-ajaran agama secara luas, sehingga mudah untuk diimplementasikan, tanpa ada pemberatan (*takalluf*). Kemudahan dalam implementasi ajaran-ajaran agama tersebut sesuai yang

40 AR Fakhruddin, *Memelihara Ruh Muhammadiyah,* (Yogyakarta: Suara Muhammadiya, 1996), hlm. 31.

41 Nur Khalik Ridwan, *Islam Borjuis...,* hlm. 154.

diajarkan oleh al-Qur'an dan Sunnah, tidak dengan menambahi atau mengurangi.[42]

Mulai sejak awal, prinsip *taysīr* ini senantiasa dipegangi oleh Muhammadiyah.[43] Dalam mengimplementasikan ajaran-ajaran Islam, seorang Muslim tidak boleh dibebani dengan keyakinan-keyakinan yang menyimpang, tradisi-tradisi di luar ajaran agama, seperti *syirik, takhayyul, bid'ah* dan *khurafat* (S [sakit] TBC).

1. Idealisasi Generasi Islam Awal

Yang dimaksud dengan generasi Islam awal di sini adalah generasi Nabi dan para sahabatnya, yang kemudian juga diperluas, sehingga mencangkup generasi kedua Islam (*tābi'īn*) dan generasi ketiga Islam (*tābi' al-tābi'īn*). Ketiga generasi ini sering disebut sebagai

42 Para tokoh Muhammadiyah meyakini bahwa prinsip *taysīr* sesuai dengan kandungan QS. : 2/185: *"Allah mengehendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu"*. Juga hadis riwayat Bukhari, Muslim dari Anas ibn Malik, *"Mudahkanlah jangan kamu persulit. Gembirakanlah dan jangan kamu buat orang lain lari."* Selain itu juga terdapat hadis riwayat Bukhari dari Abu Hurairah, *"sesungguhnya agama itu ringan. Tida seorang pun yang memberat-beratkan agama melainkan dia dikalahkan oleh agama. Maka hendaklah kalian melaksanakan ajaran agama itu dengan lurus. Berdekat-dekatanlah, bergembiralah dan mohonlah pertolongan di waktu pagi, sore dan sebagian di waktu malam."* Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah dan Aplikasi,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 42.

43 Prinsip *taysīr* pertama kali dikemukakan oleh Mas Mansur yang termaktub dalam "Langkah ke-2 Dari 12 Langkah" yang diajarkan dalam pengajian malam Selasa pada periode 1938-1940 M. Prinsip ini kemudian ditegaskan Majelis Tarjih Pusat dalam siarannya kepada Majelis Tarjih Wilayah yang berjudul: *"Pokok-pokok Manhaj Majelis Tarjih"* pada tahun 1986. Lihat: M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam…*, hlm. 72.

generasi *salaf ṣāliḥ.*[44]

Generasi awal ini dianggap sebagai generasi yang paling ideal, paling mendekati kebenaran dan paling sempurna dalam pengamalan ajaran Islam. Sebegitu idealnya dan agungnya generasi ini, maka generasi awal dianggap sebagai generasi yang terbaik.[45]Lebih baik dari generasi-generasi mana pun sesudahnya, termasuk juga generasi sekarang. Generasi tersebut dipandang sebagai generasi terbaik (*khaira ummah*), karena komitmen mereka dalam mengamalkan Sunnah, teguh mengaktualkan ajaran-ajaran agama, menegakkan keadilan dan senantiasa menyelesaikan permasalahan dengan musyawarah.

Keagungan generasi Islam awal direpresentasikan pada diri Nabi Muhammad. Nabi dianggap sebagai representasi idealisasi personal, karena Muhammad adalah "penyambung tali" wahyu dari Tuhan kepada umat manusia, bisa menjadi teladan, ditaati oleh umat Islam. Dengan kehadirannya sebagai seorang Rasul, maka tidak ada alasan bagi umat manusia untuk berbuat bebas tanpa

44 Sebagian tokoh Muhammadiyah membatasi generasi Islam awal itu hanya pada generasi 50 tahun pertama saja, yang dimulai sejak masa Rasulullah hingga para khalifah empat. Lihat: Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Membumikan al-Qur'an,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 55.

45 Klaim bahwa generasi awal merupakan generasi yang terbaik bisa jadi karena melihat ungkapan hadis, *"Khair al-qurūn qarnī, tsumma al-ladhī na yalūnahum tsumma al-ladhī na yalūnahum,"* artinya sebaik-baik generasi adalah generasi pada masaku, kemudian generasi berikutnya, dan kemudian generasi berikutnya. al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī...,* hlm. 500.

kendali.[46]

Cara pandang terhadap generasi awal Islam seperti ini, mengakibatkan kepada beberapa konsekuensi pemahaman agama Muhammadiyah. *Pertama,* pengabdian mereka pada Islam dinilai sebagai pengabdian yang sangat tulus, tidak memiliki kepentingan, tidak memiliki kekhilafan. *Kedua,* praktik-praktik kehidupan sosial generasi Islam awal tersebut dianggap sebagai konsekuensi teologis, berdimensi spiritual dan bersifat transeden.

Hal-hal yang bersifat pribadi sekalipun dianggap sebagai bagian dari implementasi ajaran Tuhan dan memperoleh sinaran wahyu. *Ketiga,* karena generasi Islam awal adalah generasi terbaik, ideal dan progresif, maka progresifitas dan kemanjuan umat Islam setelahnya hanya akan terealisir ketika mereka mau merujuk pada generasi Islam awal tersebut. Bagi Muhammadiyah Kembali ke masa lalu merupakan keniscayaan yang tak dapat ditawar-tawar. Dan praktik-praktik keagamaan sekarang ini tidak boleh menyimpang dari praktik keagamaan generasi awal Islam.[47]

Dari sini, bisa dipahami bila kemudian Majelis Tarjih Muhammadiyah memaknai "Muhammadiyah" bukan sebatas nama sebuah ormas, melainkan jauh dari itu

46 Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, *Tanya Jawab...,* hlm. 2.

47 W. Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas,* terj. Taufik Adnan Amal, (Jakarta: Raja GrafindoPersada, 1997), hlm. 37.

juga memberikan inspirasi dan keinginan agar gerakan ini mengikuti Sunnah Nabi dan tradisi-tradisi generasi awal Islam secara relatif ketat.[48]

1. Sufiesme

Secara teoritik, pemurnian Islam menyebabkan sufiesme kehilangan fungsi, dan secara doktrinal pemurnian Islam menyebabkan keabsahan sufiesme ditolak. Namun kenyataanya, Ibn Taimiyah, sebagai salah satu inspirator pemahaman keagamaan Muhammadiyah tidak menolak substansi sufiesme. Tudahan *bid'ah* atas sufisme adalah imbas dari dominasi ahli syariah (baca: *fuqah*ā') dalam gerakan pemurnian Islam. Walaupun dalam kehidupan gerakan ini, ajaran etik dan spiritual sufiesme tetap tumbuh dengan baik dan tanpa langkah sistematis, seperti *maq*āmāt (hirarki) dalam tarekat.

Komitmen pada substansi etik dan spiritual sufiesme tersebut juga tampak dalam realitas Muhammadiyah. Tetapi, dalam Muhammadiyah tidak mengenal *murs*yīd (guru tarekat yang otoritatif dalam membimbing murid tarekat) yang memiliki hierarki genealogis dengan Nabi Muhammad dan tahapan *maq*ām untuk mencapai kesatuan mistis dengan Tuhan.

Dalam Muhammadiyah juga tidak terdapat mata rantai *wasīlah*, seperti tarekat pada umumnya yang berfungsi menghubungkan pengikut dengan *mursyīd*

48 Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, *Tanya Jawab...*, hlm. 9.

tingkat lokal atau yang lebih tinggi.[49]Meski demikian, sebagaimana telah dikemukakan di atas, kecenderungan untuk menggali substansi etik dan spiritual dalam Muhammadiyah semakin tampak menguat.

Kecenderungan menguatnya upaya penggalian substansi etik dan spiritual tersebut mulai menguat setelah generasi baru Muhammadiyah yang berpendidikan tinggi (modern) tampil dalam kepemimpinan Muhammadiyah. Fenomena ini sekaligus menandai surutnya ahli syariah dalam ormas itu. Seiring dengan semakin menguatnya gelombang spiritualisme, mereka mulai mengkaji dan menemukan unsur substansial yang sesuai dengan pesan moral Islam.

Majelis Tarjih yang tumbuh menjadi lembaga fatwa syariah diubah menjadi Majelis Tarjih dan Pembagunan Pemikiran Islam.[50] Kecenderungan tersebut juga tampak dalam seminar yang diselenggarakan pada bulan Juni 1996, "Muhammadiyah berupaya mencari inti sufiesme sebagai landasan spiritualitas masyarakat modern".[51]

Selain itu, Ahmad Dahlan juga memperlihatkan apresiasinya terhadap spiritualitas. Hal ini, di samping dapat dilihat dari cara hidup keseharian dan pernyataan Muhammadiyah, "Agama bukan barang kasar, yang harus dimasukkan ke dalam telinga, tetapi agama Islam adalah

49 A Munir Mulkhan, *Islam Murni dan Masyarakat Petani,* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), hlm. 115.

50 Berita Resmi Muhammadiyah, No. 2/1995).

51 *Ibid.*.

agama fitrah. Artinya, ajaran yang mencocoki kesucian manusia. Sesungguhnya agama bukanlah amal lahir yang dapat dilihat.

Amal lahir hanyalah bekas daya dari ruh agama."[52] Dari pernyataan tersebut, tampak bahwa pendiri Muhammadiyah sangat apresiatif terhadap sufisme. Bahkan lebih jauh lagi Munir Mulkhan mengatakan, "Kehidupan keagamaan Ahmad Dahlan sama dengan tasawuf yang dikembangkan al-Ghazali. Seluruh perilaku dan tindakannya senantiasa dimotivasi oleh *dhikrullah* (ingat akan kehadiran dan keberadaan Tuhan). Hal ini tampak ketika Ahmad Dahlah mempergunakan hak miliknya untuk kepentingan agama.

Kata-kata monumental Ahmad Dahlan yang sering diungkapkannya adalah, *"Jangan katakan kamu berani mati untuk Tuhan, tapi katakanlah kamu berani hidup untuk Tuhan,"*[53]artinya kalau mati sudah pasti terjadi, tapi bagaimana menjalani hidup dengan kesadaran mati. Karena prinsip rasionalisasi dari pemahaman keagamaannya inilah, Ahmad Dahlan dan juga Muhammadiyah di kemudian hari menggunakan prinsip manajemen modern untuk mengelola tasawuf.

Di dalam tulisannya, Munir Mulkhan menambahkan bahwa tasawuf adalah aliran akhlak

52 Yunus Salam, *Riwayat Hidoep KH. Ahmad Dahlan: Amal dan Perdjuangannja,* (Djakarta: Depot Pengadjaran Moehammadijah, 1968), hlm. 51.

53 M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam...,* hlm. 65.

Ki Bagus Hadikusuma, sapa seperti Ahmad Dahlan. Hadikusuma sering menjelaskan akhlak dengan menggunakan idiom-idiom sufiesme. Menurutnya, ajaran *murāqabah* (rasa pengawasan dari Tuhan yang lahir rasa melihat kepada tuhan), *maḥabbah* (kecintaan tulus kepada Tuhan) dan *ma'rifah* (kemampuan untuk mengenal Tuhan) dengan jalan *ihsan* (menyembah Tuhan seolah-olah melihat Tuhan) merupakan inti sufiesme sebagai cita-cita ideal hidup manusia.

Sementara itu, Hamka dengan menyitir pendapat al-Junaidi, menyatakan, "Tasawuf adalah keluar dari budi pekerti yang tercela dan masuk dalam budi pekerti yang terpuji". Dengan ungkapan tersebut, Hamka hendak menegakkan kembali tasawuf dengan tujuan membersihkan jiwa, mendidik dan mempertinggi derajat budi pekerti.[54]

Dengan pemaknaan sufiesme di atas, maka orientasi sufiesme yang dikembangkan oleh Muhammadiyah lebih kepada sufiesme terapan, yaitu seorang Muslim mengimplementasikan perilaku keseharinnya yang *"an ta'budallah kaannaka tarāhū, fa inn lam takun tarāhū fa innahū yarāka* (engkau menyembah Tuhan seolah-olah mampu melihat kepada-Nya, jika tidak bisa melihat kepada-Nya, yakinlah Ia melihatmu).

Dalam keseharian, seorang Muslim harus senantiasa merasa dikontrol dan berada di bawah

54 M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam...,* hlm. 66.

pengawasan Tuhan. Jadi, sufiesme di sini dimaknai sebagai sebuah metode menjadikan seluruh gerakan hidup, hati dan nafas sebagai bentuk dari tasawuf yang dipakai.

1. Pemberantasan Praktik Islam Lokal

Muhammadiyah tidaklah lahir dalam situasi yang hampa yang tidak terikat dengan ruang dan waktu. Ormas tersebut berdiri di tengah pluralitas budaya masyarakat yang mengitarinya. Banyak tradisi-tradisi keagamaan lokal yang berkembang jauh sebelum berdirinya ormas tersebut, tahlilan pasca kematian (*mitung ndino, nyelikur, matang puluh, nyewu,* Aceh: Samadiyah), perayaan maulid Nabi, pembacaan *al-Barzanji* dan *Qaṣīdah Burdah* pada saat maulid Nabi, peringatan ḥ*aul* ulama, pembacaan *diba'iyyah* dan *manāqib* dan lain-lain sebagainya.

Berangkat dari upaya pemurnian Islam dan bertawhid secara lurus, Muhammadiyah menolak praktik-praktik keagamaan lokal yang dianggap menyimpang. Bahkan tradisi-tradisi lokal yang dianggap menyimpang tersebut harus dikikis habis. Argumentasi yang sering dimunculkan ialah bahwa praktik-praktik keagamaan tersebut tidak dikenal (tidak diajarkan) oleh al-Qur'an dan Sunnah bahkan dengan terang-terangan Majelis Tarjih Muhammadiyah menyatakan bahwa "Praktik-praktik keagamaan tersebut tidak sesuai dengan jiwa agama

Islam."[55]

Muhammadiyah tidak hanya mengharamkan praktik-praktik keagamaan lokal, melainkan juga mengharamkan praktik-praktik tarekat. Hal ini dikarenakan praktik-praktik keagamaan tersebut juga tidak diajarkan oleh Nabi Muhammad. Di beberapa tempat, aksi pengharaman terhadap praktik-praktik tarekat dilakukan dengan keras. Hal ini tampak dalam ungkapan Hamka, sebagaimana dikutip oleh Burhanuddin Daya, "Lebih baik khalifah suluk (syaik-syaikh tarekat) itu digantung pada pohon kelapa."[56]

Pengharaman praktik-praktik Islam lokal dan tarekat tersebut juga didasarkan pada beberapa alasan. *Pertama,* sinkretisme telah menjauhkan umat Islam dari Tuhan. *Kedua,* sinkretisme menyebabkan kebodohan umat, sehingga bangsa Indonesia terjajah oleh bangsa Barat yang Kristen. Hal ini hanya bisa diatasi bila kepercayaan dan kegiatan ritual Islam dilakukan sesuai contoh yang diberikan Nabi Muhammad.[57]

55 Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, *Tanya Jawab...,* hlm. 149.

56 Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 198.

57 A Munir Mulkhan, *Islam Murni...,* hlm. 117.

B. Nahdhatul Ulama

a. Sejarah Singkat Kelahiran Nahdhatul Ulama

Pada tanggal 31 Januari 1926M/16 Rajab 1344 H. di kampung Kertopaten Surabaya, lahir sebuah organisasi masyarakat (ormas) yang berbasis Islam yang kelak menjadi salah satu ormas terpenting di Indonesia. Organisasi ini diprakasai sejumlah ulama terkemuka, yang kelak diberi nama Nahdhatul Ulama (NU), yang secara etimologis dapat diartikan sebagai "kebangkitan para ulama."[58]

Sejarah mencatat, jauh sebelum NU lahir dalam bentuk organisasi (*jam'iyyah*), ia sudah ada dalam bentuk *jamā'ah* (*community*) yang terikat kuat oleh aktivitas sosial keagamaan yang memiliki karakteristik tersendiri. Lahirnya organisasi NU tidak ubahnya untuk mewadahi

58 Nama Nahdhatul Ulama diusulkan oleh KH. Mas Alwi bin Abdul Azis dari Surabaya (sepupu KH. Mas Mansur salah satu tokoh NU yang kemudian menyeberang ke Muhammadiyah pada tahun 1932 karena berbeda haluan dan pandangan keagamaan). Makna dari nama ormas ini lebih kurang sebagai "gerakan serentak para ulama dalam suatu pengarahan, atau gerakan bersama-sama yang terorganisir". Sebelumnya, muncul nama "Nahudhul Ulama" yang diusulkan KH. Abdul Hamid dari Sedayu, Gresik, dengan argumen bahwa para ulama mulai bersiap-siap untuk bangkit melalui suatu wadah formal tersebut. Tetapi pendapat ini disanggah keras oleh Mas Alwi, dengan alasan bahwa kebangkitan ulama tidak lagi atau akan bangkit, tetapi kebangkitan itu sudah terjadi sejak lama dan bahkan sudah bergerak jauh sebelum adanya tanda-tanda akan terbentuknya komite Hijaz, hanya saja gerakan itu belum teroganisir secara sistematis. Karena itu, menurut Mas Alwi, nama yang tepat adalah Nahdhatul Ulama bukan Nahudhul Ulama. Pendapat ini diterima secara aklamasi oleh peserta pertemuan. Adapun lambang NU yang berupa bola dunia diciptakan oleh KH. Ridwan Abdullah dari Surabaya. Lihat: Panitia Harlah Nu ke-40, *Sedjarah Ringkas Nahdhatul Ulama,* (Jakarta: 1996).

suatu barang yang sudah ada.

Dengan kata lain, wujud NU sebagai organisasi keagamaan hanya sekedar penegasan formal dari mekanisme informal para ulama yang memiliki kesamaan paham dalam beragama. Kesan dan asumsi seperti ini dibenarkan oleh fakta sejarah berkumpulnya para ulama terkemuka di kampung Kertopaten, Surabaya, tepatnya di rumah KH. Abdul Wahab Chasbullah, pada tanggal 31 Januari 1926.[59]

Pertemuan itu pada mulanya bertujuan untuk membahas dan menunjuk delegasi Komite Hijaz yang hendak dikirim untuk menyampaikan pesan kepada Raja 'Abd al-'Aziz ibn Su'ūd, penguasa baru Hijaz (sekarang Kerajaan Arab Saudi) yang berpaham Sunni-Salafi. Tetapi karena belum memiliki organisasi yang bertindak sebagai pengirim delegasi, maka secara spontan dibentuklah organisasi yang kemudian diberi nama Nahdhatul Ulama.

Sejahrawan berbeda pendapat mengenai sebab pasti kenapa NU didirikan. Akan tetapi, secara umum setidaknya ada tiga faktor yang mendukung berdirinya NU. *Pertama,* motivasi keagamaan, yaitu untuk

59 Para ulama terkemuka yang dimaksudkan adalah, KH. Hasyim Asy'ari (Tebuireng, Jombang), KH. Bisri Syansuri (Denayar, Jombang), KH. Asnawi (Kudus), KH. Nawawi (Pasuruan), KH. Ridwan (Semarang), KH. Ma'sum (Lasem, Rembang), KH. Nahrawi (Malang), KH. Ndoro Muntaha (menantu KH. Cholil Bangkalan, Madura), KH. Abdul Hamid (Sadayu, Gresik), KH. Abdul Halim (Cirebon), KH. Ridwan Abdullah, KH. Mas Alwi, KH. Abdullah Ubaid (Surabaya), Syeikh Ahmad Ghana>'im (Mesir) dan tentu KH. Wahab Chasbullah sendiri sebagai tuan rumah. Lihat: Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan...*, hlm. 91.

mempertahankan agama Islam dari serbuan kristenisasi yang dilancarkan penjajah Belanda, terutama sejak awal abad ke-XX.

Ketika itu Gubernur Jenderal Belanda, A.W.F. Idenburg yang bertugas pada tahun 1909-1916 secara tegas mengatakan, "Bahwa dapat tetap dipertahankan tanah jajahan Hindia tergantung pada keberhasilan kristenisasi rakyat di sini."[60] Peryataan ini kemudian diwujudkan dalam bentuk tindakan nyata, pemerintah kolonial Belanda memberi bantuan secara besar-besaran, baik moral maupun material kepada misi katolik dan Zending Protestan.

Misi Katolik dan gereja kemudian giat membangun sekolah dan hal-hal yang terkait dengan masalah sosial kemasyarakatan, terutama yang berhubungan dengan kesehatan dan pembangunan rumah sakit. Kebijakan ini secara langsung maupun tidak langsung memicu pendirian ormas-ormas Islam, termasuk NU, tentu guna membendung arus kristenisasi yang begitu masifnya.

Kedua, membangun semangat nasionalisme untuk mencapai kemerdekaan. Semangat nasionalisme atau rasa kebangsaan adalah "kata kunci" tercapainya kemerdekaan. Alasan ini terungkap dalam sebuah dialog antara Kiai Abdul Halim (Cirebon) dengan KH. Wahab, sehari sebelum lahirnya NU. Ketika undangan pertemuan para ulama untuk membicarakan delegasi Komite Hijaz

60 M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam...,* hlm. 282.

pada 31 Januari 1926 selesai diedarkan, ada pertanyaan dari Kiyai Abdul Halim, mengenai rencana pembentukan organisasi para ulama tersebut. "apakah mengandung tujuan untuk menuntut kemerdekaan?", KH. Wahab pun menjawab, "tentu, itu syarat nomor satu. Umat Islam menuju ke jalan itu (jalan kemerdekaan). Umat Islam tidak akan leluasa, sebelum negara kita merdeka.[61]

Ketiga, untuk mempertahankan paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Sunni-Asyā'irah). Selain motif agama dan nasionalisme, lahirnya NU juga didorong oleh semangat mempertahankan paham ortodoksi Sunni-Asyā'irah dari serangan kaum modernis Islam yang mengusung jargon purifikasi dan pembaharuan ajaran keislaman (*tajdīḍ*). Sebagaimana yang telah penulis jelaskan sebelumnya, dunia Islam tertutama yang berada di Timur Tengah pada akhir abad ke-XIX dan awal ke-XX marak dengan gerakan puritanisme, anti-tradisi dan revivalistik. Sejak Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab sukses memelopori gerakan Wahabi di Najd, pada awal abad ke-XVIII, segera diikuti oleh berbagai gerakan Islam di Timur Tengah, Asia, Afrika Utara, dan tidak ketinggalan Indonesia. Puncaknya adalah kemenangan rezim Su'ūd yang berhaluan Sunni-Salafi di Semenanjung Arabia pada

61 Percakapan ini diungkapkan sendiri oleh KH. Abdul Halim, ketika menulis sejarah perjuangan KH. Wahab Chasbullah. Dialog ini menunjukkan, bahwa pendirian NU juga karena dorongan kuat untuk mencapai kemerdekaan. Saifuddin Zuhri, *KH Abdul Wahab Chasbullah: Bapak dan Pendiri NU,* (Djakarta: Nama penerbit tidak diketahui, 1972), hlm. 56.

1920-an.

Kemenangan rezim Su'ūd yang berpaham Sunni-Salafi yang anti tradisi, dipandang membahayakan eksistensi paham Sunni-Asyā'irah yang pro-tradisi dan sudah lama eksis di Timur Tengah dan dunia Islam. Karena itu, mereka kemudian membentuk Komite Hijaz yang berisi pesan agar penguasa Kerajaan Arab Saudi tetap memelihara tradisi lokal dan praktik-praktik keagamaan lain di luar *mainstream* Sunni-Salafi.

Sebagaimana diketahui bersama, para ulama yang berbasis pesantren mayoritasnya berpaham Sunni-Asyā'irah yang sangat mengakomodir tradisi lokal dalam pengamalan syariah. Pemahaman NU ini mendapatkan tantangan serius dari ormas Islam yang memiliki semangat yang sama dengan Sunni-Salafi, seperti Muhammadiyah, Persis dan Al-Irsyad, yang begitu gigih menyerang sistem bermadhhab, tradisi dan budaya lokal yang selama ini menjadi "identitas keagamaan"kalangan ulama tradisionalis Sunni-Asyā'irah di Indonesia.[62]Karenanya, para elit tradisionalis harus ber-

62 Tak terbantahkan lagi, bahwa ormas Islam, seperti Muhammadiyah, Persis, al-Irsyad, Padri di Minangkabau dan lain sebagainya yang berhaluan puritanisme dan berwawasan anti-tradisi, merupakan pengaruh langsung (maupun tidak langsung) dari gerakan Sunni-Salafi yang muncul di Semanjung Arabi. Hal ini bermula, sejak dibukanya Terusan Suez pada tahun 1869 M., yang berimplikasi kepada semakin terbukanya hubungan antara Nusantara dengan Timur Tengah. Pada waktu itu juga, telah terjadi arus transmisi intelektual dengan banyaknya santri Nusantara yang berguru ke sana. Dengan melihat tipologi gerakan pembaharuan Islam, maka diduga kuat merupakan modifikasi dari gerakan Sunni-Salafi Timur Tengah. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Ten-*

tanggung jawab penuh untuk membendung ekses yang tidak diharapkan. Dari sini lah yang nantinya menjadi sebab primer – walaupun secara hierarki menjadi sebab ke tiga – lahirnya NU.[63] Hingga sekarang sisa perbedaan ini masih terlihat jelas antara dua kelompok ini.

Jika mau ditarik lebih jauh lagi, akar permasalahan perbedaan antara dua aliran ini sudah ada semenjak lama di dalam tradisi keislaman Nusantara. Sebab dalam khazanah intelektual Walisongo juga terdapat dua model pemahaman agama seperti yang terjadi antara Sunni-Salafi *vis a vis* Sunni-Asyā'irah, atau antara Muhammadiyah yang berhadapan dengan NU.

Di satu pihak ada kelompok Sunan Ampel dan Sunan Giri (Raden Paku), yang menghendaki cara berdakwah secara murni tanpa toleransi terhadap budaya dan tradisi lokal. Sesajen, selametan orang mati, *peusijuk* (menepung tawari) harus diberantas bersama praktik *syirik, takhayyul, bid'ah* dan *khurafat* lainnya. Mereka ini dapat dikatakan Walisongo yang mewakili kelompok puritan. Dipihak lain, juga tampil Sunan Bonang dan

gah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia, (Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm. 263.

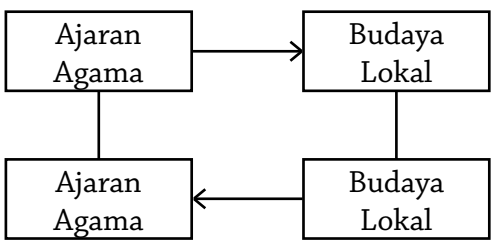
63 Dalam sejarah tercatat beberapa kali terjadi debat terbuka antara Ahmad Dahlan, Mas Mansur (Muhammadiyah), Ahmad Sukarti (Al-Irsyad), Ahmad Hasan (persis) *vis a vis* dengan Wahab Chasbullah, R. Asnawi dan Muhammad Dahlan Kertasono dan lain-lain yang tampil mewakili pembela tradisi (NU). Perdebatan berlangsung lama dan melelahkan. Meskipun hanya pada persoalan-persoalan sepele (*furu'iyyah*), seperti, tahlilan, *talqīn* mayit, redaksi niat dalam ibadah, *qunūt*, sebutan *sayyidinā* untuk Nabi Muhammad dan lain sebagainya. Lihat: M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam...*, hlm. 287.

Sunan Kalijaga, yang mengehendaki pendekatan-pendekatan persuasif, toleran dan moderat terhadap segala praktik keagamaan lokal.

Cara ini ditempuh dengan pertimbangan bahwa Islam sebagai *new comer* (pendatang baru), tidak bersikap keras yang cenderung radikal kecuali jika ingin mendapatkan perlawanan serius dari masyarakat pribumi yang sudah mapan dengan agama nenek moyang mereka baik itu agama Hindu, Budha, atau pun aliran kepercayaan lainnya yang merupakan warisan nenek moyang masyarakat setempat.

Oleh karena itu, metode terbaik yang harus ditempuh dalam memperkenalkan konsep-konsep keislaman adalah dengan cara mengartikulasikan budaya dan tradisi lokal ke dalam ajaran Islam, dan atau sebaliknya mepribumisasi ajaran Islam ke dalam budaya dan tradisi lokal. Cara yang demikian yang ditempuh oleh Sunan Bonang dan Sunan Kalijaga, yang sampai batas-batas tertentu diikuti oleh ulama NU.

Bagan VI: Proses Asimilasi Ajaran Islam Dengan Budaya Lokal



b. Genealogi Pemikiran Teologi Nahdhatul Ulama

Tanpa bermaksud mengabaikan tokoh-tokoh NU yang lain, dalam usaha pencarian akar pemikiran genealogis NU penulis bertumpu pada usaha mencari asal-usul pemikiran Hasyim Asy'ari, hal ini lebih disebabkan kepada 3 (tiga) faktor. *Pertama,* Hasyim Asy'ari bisa dikatakan sebagai "poros" kiai pesantren di tanah Jawa, bahkan sampai batas-batas tertentu juga sampai pengaruhnya di luar Jawa, beliau memiliki reputasi intelektual dan "kharisma tradisional" yang mengagumkan sehingga ditaati oleh para kiai yang lain.

Kedua, tokoh-tokoh pendiri NU yang lain (selain Hasyim Asy'ari) memiliki akar intelektual yang sama dengan Hasyim Asy'ari, diantara guru-guru mereka adalah, Seperti *syaikh* Muhammad Nawawi al-Bantanī, *Syaikh* Maḥfūẓ Termas, *Syaikh* Ahmad Khāṭib al-Minangkabau dan *Syaikh* Khalil Bangkalan. Maka, dengan mencari akar genealogis pemikiran Hasyim Asy'ari, secara otomotis melacak akar pemikiran para tokoh-tokoh NU lainnya. *Ketiga,* karena Hasyim Asya'ri merupakan *founding father* (bapak pendiri) NU yang mendapat sambutan secara aklamasi dari para kiai NU sebagai ḥaḍ*rah al-Syaikh* (guru besar). Dengan demikian, bahasan ini diharapkan bisa memberi gambaran yang relatif utuh bagi akar-akar intelektual NU.

Pada pertengahan abad ke-XIX hingga awal dari

abad ke-XX merupakan suatu kurun terpenting bagi pembentukan pemikiran keislaman di tanah air. Pada periode ini, dunia Islam sedang bergeliat dari tidur panjang, dunia Islam sedang bangkit membebaskan diri dari keterpurukan mereka sendiri. Secara umum, dunia keislaman saat itu sedang mengalami masa kebangkrutan dan kemerosotan akibat kolonialisme di hampir semua belahan dunia Islam, tidak terkecuali Indonesia. Praktik penjajahan tidak hanya berimbas kepada kehancuran perekonomian, tetapi lebih jauh dari itu menghancurkan semua sendi kehidupan masyarakat Islam saat itu, mulai dari sendi politik, etos kerja bahkan juga moral masyaraktnya.

Kondisi seperti ini dimulai ketika kekuasaan Islam di Andalusia (Dinasti Umayyah II) pusat peradaban Islam ketika itu jatuh ke tangan Raja Ferdinand dan Ratu Isabella dari Portugal di penghujung abad ke-XV. Lambat laun Eropa mulai menjajah wilayah Islam. Saat itu mental dan psikologi umat Islam *drop*. Trauma masa lalu juga menambah kejatuhan semangat umat Islam, yaitu ketika Baghdad, pusat otoritas Dinasti 'Abbasiyah ditaklukkan tentara Mongol pada abad ke-XII. Sejak itu semangat mengkaji ilmu-ilmu keislaman dan pengetahuan lainnya menjadi redup.

Tradisi intelektual Islam yang sebelumnya begitu produktif menghasilkan karya-karya fonumental yang

tingkat kreativitas dan orisinalitasnya begitu mumpuni. Tetapi masa itu segera diikuti oleh masa dengan tingkat kreativitas dan orisinalitas intelektual yang lebih rendah. Inilah yang disebut dengan masa *syaraḥ* (penjabaran) dan ḥā*syiyah* (penjabaran atas *syaraḥ*).

Konsekuensi logis dari "penutupan pintu ijtihad" ini mengarahkan generasi mendatang kepada *taqlīd*, suatu terminologi yang pada umumnya didefinisikan sebagai penerimaan buta terhadap doktrin madhhab-madhhab dan otoritas-otoritas yang dianggap mapan.[64]Kondisi ini mengantarkan dunia Islam memasuki masa-masa kegelapan (*darkness age*) intelektual dan keterpurukan peradaban.

Sebagai gantinya, di sana-sini marak praktik-praktik mistik (tarekat), klenik dan yang berbau irasional. Realitas kebangkrutan ini mendorong sejumlah pemikir Islam modern sepert Jamaluddin al-Afghānī, Muhammad 'Abduh, Ahmad Khan, Syakib Arselan dan lain sebagainya melakukan "reformasi theologis" dan pembaharuan intelektual keagamaan pada abad ke-XIX, mereka berpendapat, ketidakberdayaan (*powerless*) umat Islam melawan dominasi dan hegemoni kolonialisme disebabkan karena umat Islam terlalu larut dalam praktik klenik dan mistik, sehingga melupakan esensi, ruh

64 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law,* (London: Oxford at the Clarendon Press, 1971), hlm. 70-72; T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam,* jilid. I, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 80.

dan spirit Islam yang membebaskan. Para modernis ini kemudian mengembangkan sejenis "doktrin modernisme Islam" yang bertumpu pada purifikasi (pemurnian) dan pembaharuan (*tajdīd*) ajaran Islam.

Pada dasarnya NU sependapat dengan gerakan puritanisme dan pembaharuan ajaran Islam yang ingin mengembalikan kebangkitan Islam baik secara politik maupun intelektual sehingga umat Islam dapat keluar dari cengkraman kolonialisme. Tapi NU menolak jika kebangkitan Islam disertai dengan menghapus tradisi keislaman klasik dan kebudayaan lokal. Bagi kelompok ini, pembaharuan tidak harus dengan menolak tradisi yang ada, tetapi bisa dilakukan dengan berpijak pada tradisi dan budaya lokal.

Dalil yang sering dijadikan sebagai landasan berpikir NU dalam hal ini adalah, *"al-Maḥāfaẓah 'alā al-qādim al-ṣāliḥ wa al-akhdhu bi al-jadīd al-aṣlaḥ* (menjaga khazanah lama yang dipandang baik, dan mengambil khazanah baru yang dipandang lebih baik).

Dalam pandangan NU, tidak semua tradisi buruk, usang (*out to date*) sehingga tidak mempunyai relevansi lagi dengan modernitas, bahkan tidak jarang tradisi – baik dalam pengertian khazanah keilmuan Islam klasik maupun budaya lokal bisa memberi inspirasi bagi munculnya modernisasi Islam. Penegasan atas keberpihakan terhadap "warisan masa lalu"

Islam itu diaktualkan dalam sikap bermadhhab yang menjadi karakteristik dari masyarakat NU. Dalam hal bermadhhab, Hasyim Asy'ari sebagai *founding father* NU memandang sebagai masalah mendasar yang sangat prinsipil.

Menurutnya, dalam memahami maksud sebenarnya dari al-Qur'an dan Sunnah hanya dapat dilakukan dengan mempelajari karya-karya dan pemikiran-pemikiran ulama-ulama besar, khususnya Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali, pembacaan terhadap al-Qur'an dan Sunnah tanpa melalui "perantara pemahaman" ulama hanya akan mengantarkan si 'pembaca' pada pemahaman ajaran Islam yang keliru. Penegasan ini disampaikan Hasyim Asy'ari di hadapan para ulama peserta Muktamar NU ke-III pada bulan September 1928 yang kemudian dikenal sebagai *Muqaddimah Qanun Asasi Nahdhatul Ulama* atau pembukaan Anggaran Dasar.[65]

Sebagaimana diketahui bersama, hampir semua

65 Berikut kutipan *Muqaddimah Qanun Asasi Nahdhatul Ulama,* "... Para ulama dan pemimpin yang takut kepada Allahdari kalangan *Ahlussunnah wal jama'ah* dan pengikut madhhab imam empat. Kalian sudah menuntut ilmu agama dari orang-orang yang hidup sebelum kalian, dan begitu pula generasi sebelumnya dengan bersambung *sanad*-nya sampai pada kalian, dan kalian harus melihat dari siapa kalian menuntut ilmu agama Islam. Berhubung dengan caranya menuntut ilmu pengetahuan sedemikian itu, maka kalian menjadi pemegang kuncinya, bahkan menjadi pintu-pintu gerbangnya ilmu agama Islam. Oleh karena itu, janganlah memasuki sesuatu rumah kecuali melalui pintunya. Siapa saja yang memasuki rumah tidak melalui pinyunya maka pencurilah namanya...". Hasyim Asy'ari, *Qanun Asasi Nahdhatul Ulama,* ed. Hasyim Latief, (Kudus: Menara Kudus, 1969).

tokoh yang membidani lahirnya NU, seperti Hasyim Asy'ari, Wahab Chasbullah, Bisri Syamsuri, Ridwan Abdullah, Mas Alwi dan lain sebagainya berguru kepada para ulama Sunni di Mekkah dan Madīnah (Ḥ*aramain*). Jika kaum modernis Islam Indonesia menjadikan Mesir sebagai "kiblat intelektual" mereka, karena di sana terdapat pioner pembaharuan seperti Jamaluddin al-Afghānī dan Muhammad 'Abduh, maka kaum tradisionalis (NU) menjadikan Ḥ*aramain* sebagai "kiblat intelektual" mereka.

Pilihan Ḥ*aramain* sebagai tujuan belajar tentu karena alasan kuat, di dua kota suci tersebut–terutama Mekkah–berdomisili di tanahnya ulama-ulama Sunni dengan reputasi intelektual mengagumkan dan kharisma spiritual yang luar biasa. Seperti *syaikh* Muhammad Nawawi al-Bantanī (1813-1897 M), *Syaikh* Maḥfūẓ Termas (w. 1919 M), *Syaikh* Khalil Bangkalan (1819-1925 M).

Syaikh Nawawi al-Bantanī merupakan ulama terkemuka yang banyak bergelut dengan ilmu fikih terutama fikih madhhab Syāfi'ī yang memiliki reputasi internasional, khususnya di Timur Tengah dan kawasan Asia Tenggara. Ia menulis puluhan kitab (konon tidak kurang dari 99 kitab), yang kemudian menjadi rujukan berbagai pesantren di Indonesia dan Timur Tengah. Salah satu karya terpenting Imam Nawawi adalah *Marah Labid: Tafsir Nawawi* (Beirut: Dār al-Fikr, 1887), yang disebut-

sebut sebagai *"landmark"* dalam sejarah tafsir Indonesia, karena merupakan salah satu karya tafsir pertama yang membahas al-Qur'an secara menyeluruh.[66]

Adapun *syaikh* Maḥfūẓ Termas, Pacitan, Jawa Timur dikenal luas sebagai ahli hadis (*muhaddits*) terkemuka. Tidak tangung-tangung, dia adalah salah satu dari 16 *"musnid"* (orang yang berhak memberikan ijazah terhadap pengriwayatan hadis yang bersumber dari sahih Bukhari).[67] Maḥfūẓ Termas juga seorang ulama produktif yang menulis banyak karya. Sebagai *musnid* dan *muhaddits*, beliau memperoleh pengakuan untuk mentransfer koleksi hadis tidak hanya dari al-Bukhari, tetapi juga koleksi hadis dari kolektor hadis lainnya, seperti, Ṣaḥīḥ *Muslim*, *Sunan Abu Dawūd* dan lain sebagainya. Dari uraian inilah, kenapa akhirnya beliau diakui keilmuannya tidak hanya di nusantara, tetapi juga

66 Penulis tafsir *Marah Labid* ini sering dikacaukan dengan Abu Zakaria al-Nawawi al-Dimasyqī (w. 676 H/1276 M), padahal yang benar adalah *syaikh* Nawawi al-Bantanī. Kekeliruan ini – satu sisi – merupakan cermin dari terabaikannya peran para ulama nusantara, tetapi di pihak lain merupakan bagian dari kecerobohan kaum intelektual. Imam Nawawi al-Bantanī meninggal dunia di Mekkah, dan dikebumikan di samping makam Khadijah istri pertama Rasulullah. Lihat: Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syaikh Nawawi al-Bantani Indonesia,* (Jakarta: Sarana Utama, 1978), hlm. 5; Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi,* (Yogyakarta: LKIS, 2004); Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nashrani dalam Al-Qur'an: Hubungan Antar-Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten,* (Malang: Teraju, cet. I, 2004).

67 Beliau mendapatkan ijazah Ṣaḥīḥ *al-Bukhari* dari gurunya, Abu Bakar ibn Muhammad Syata al-Maliki, Abu Bakar memperoleh ijazah sari Ahmad ibn Zaini Dahlan yang *sanad*-nya tersambung hingga al-Bukhari. Maḥfūẓ Termas, *Kifāyah al-Mustafīd Limā 'alā min al-Asānīd,* (Kairo: Muṣṭafā Babay al-Halabī, 1987), hlm. 12; Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren...,* hlm. 55.

di Timur Tengah, hingga pada masanya beliau dijuluki sebagai *"Syaikh al-Haramain"* (guru dua kota suci). Beliau juga mendapatkan kehormatan dimakamkan di samping makam istri Rasulullah.

Selain dua nama tadi, ada satu lagi ulama nusantara yang patut disebut dalam tulisan ini, yaitu *Syaikh* Ahmad Khāṭib al-Minangkabau.[68] Beliau merupakan ulama yang bermadhhab Syafi'i tetapi anti tarekat. Jika Nawawi al-Bantanī bersikap netral terhadap tarekat, maka Ahmad Khāṭib menentang keras praktik tarekat. Ahmad Khāṭib bahkan menulis sejumlah karya untuk melawan praktik tarekat, khususnya tarekat *Naqsyabandiyyah*.[69]

68 Ahmad Khāṭib al-Minangkabau lahir di Bukit Tinggi, Sumatera Barat pada tahun 1855 dan meninggal pada tahun 1916. Ayahnya adalah seorang Kepala Jaksa di Padang dan ibunya anak dari Tuanku Nan Renceh, ulama terkemuka dari golongan Padri. Menurut penuturan Agus Salim yang merupakan keponakan Ahmad Khāṭib, pada usia 11 tahun ia dibawa ayahnya ke Mekkah dan kemudian mukim di sana, Deliar Noer menyebut mereka bermukim di Mekkah selama 21 tahun. setelah lebih kurang 10 tahun belajar di Mekkah, dia dikenal sebagai seorang pelajar yang berbakat dan berwawasan luas, sampai akahirnya memikat hati salah seorang saudagar kota Mekkah yang mempunyai hubungan baik dengan pihak kerajaan dan para Syarif di Mekkah, seperti *Syaikh* Ṣāliḥ Kurdī, seorang saudagar keturunan Kurdi bermadhhab Syafi'i. *Syaikh* Ṣāliḥ kemudian memperkenalkan Ahmad Khāṭib kepada para Syarif Mekkah. Inilah pintu masuk Ahmad Khāṭib yang kelak mengantarkannya menjadi imam madhhab Syafi'i di Mesjid al-Haram. Lihat: Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942,* (Jakarta: LP3ES, 1996); Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia,* (Jakarta: LP3ES, 1984).

69 Menurut Snouck Hurgronje, alasan yang paling kuat untuk menentang tarekat adalah sikap "iri hati" Ahmad Khāṭib kepada *Syaikh* Jabal Qubais (Sulaiman Affandi). Memang ketika itu di Sumatera di samping terdapat tarekat *Naqsyabandiyyah* juga terdapat tarekat Qadiriyyah yang dipimpin oleh para *Syaikh* dari Turki, seperti Sulaiman Affandi, Khalīl Pasha, Khalīl Affandi dan tokoh tarekat dari Banten seperti *Syai-*

Sebagai tambahan, selain menjadi guru dari Hasyim Asy'ari, Ahmad Khāṭib juga menjadi guru bagi tokoh-tokoh pendiri Muhammadiyah, seperti Ahmad Dahlan, Muhammad Jamil Jambek dan Abdul Karim Amrullah (ayah Hamka). Di sini kita dapat melihat dinamika antara murid dengan gurunya, Hasyim Asy'ari tidak sepenuhnya mengikuti pemikiran gurunyanya tersebut, terutama yang berkaitan dengan sesuatu yang dianggap sebagai *Syirik, takhayyul, bid'ah* dan *khurafat*. Jika Ahmad Khāṭib tidak begitu apresiatif kepada 'Abduh, maka muridnya seperti Ahmad Dahlan sangat menerima terhadap gagasan-gagasan pembaharuan 'Abduh.

Ulama berpengaruh lainnya adalah *Syaikh* Khalīl Bangkalan, Madura, yang diakhir hayatnya dikenal sebagai ahli tasawuf yang alim dan wali yang masyur, meskipun masa mudanya dikenal "keras kepala" dan tidak mau dikalahkan di dalam diskusi-diskusi keagamaan. Hampir tidak ada ulama di tanah Jawa maupun di luar tanah Jawa – pada saat itu – yang tidak belajar ke wali Madura yang satu ini. Para pendiri NU bisa dipastikan juga pernah *nyantri* kepada beliau, termasuk Hasyim Asy'ari sendiri. Selain kepada para guru yang telah penulis jelaskan di atas, Hasyim Asy'ari juga belajar

kh Abdul Karim. Cristian Snouck Hurgrounje, *Nasihat-Nasihat C Snouck HurgrounjeSemasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda,* terj. Sukarsi, (Jakarta: INIS, 1991), hlm. 289. Terlepas benar atau tidak tuduhan Cristian Snouck Hurgrounje tersebut, Ahmad Khāṭib mampu menunjukkan alasan rasional yang disertai dalil yang cukup valid untuk menentang tarekat.

kepada ulama-ulama lain dari seantero dunia Islam, seperti *Syaikh* 'Abd al-Hamid al-Darutsanī dan *Syaikh* Syu'aib al-Maghribī.

Mengenai paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,* sebagaimana terekam di dalam *Khittah Nahdhiyyah,* NU mendefinisikan ASWAJA sebagai, "Ajaran Islam yang murni sebagaimana diajarkan dan diamalkan oleh Rasulullah beserta para sahabat."[70] Kata "sahabat" di sini lebih diutamakan kepada *al-khulafā' al-rāsyidūn* (Abu Bakar, 'Umar, 'Ustman, 'Ali). Hal ini didasarkan kepada hadist, *"'alaikum bisunnatī wa sunnati al-khulafā' al-rāsyidīn al-mahdiyyīn"* (berpegang lah pada sunnah ku dan sunnah *al-khulafā' al-rāsyidūn* yang mendapat petunjuk). Kedudukan sahabat begitu penting, sebab meskipun mereka tidak berwenang secara *tasyrī'* (proses pembentukan hukum), tetapi mereka memiliki andil di dalam proses *taṭbīq* (penerapan dan penetapan prinsip-prinsip pada perumusan sikap dan pendapat yang kongkrit kepada Nabi).

Dalam pemahaman keaswajaan, NU membatasi ruang lingkup ASWAJA hanya kepada dua kelompok teologis, yaitu Asyā'irah dan Māturīdiyyah. Kuat dugaan sementara pembatasan ASWAJA hanya kepada dua kelompok ini dilandasi keterenangan yang diberikan oleh al-Zabīdī dalam *Itḥāf Sādah al-Muttaqīn*, yang merupakan kitab *syarḥ* (anotasi) dari kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*

70 Ahmad Siddiq, *Khittah Nahdiyyah,* (Malang: Teraju, 1984), hlm. 27.

karangan al-Ghazali, di dalam karyanya tersebut al-Zabīdī menejelaskan, *"Idhā uṭliqa ahl al-sunnah wa al-jamā'ah fa al-murād bihi al-asyā'irah wa al-māturīdiyyah"*[71](apabila disebut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang dimaksud dengan ucapan itu adalah sekte Asyā'irah dan Māturīdiyyah). Walaupun sebenarnya pernyataan ini bertentangan dengan fakta sejarah yang telah penulis uraikan dalam bab III dari buku ini.

Klaim ASWAJA ini lah penyebab utama dari konflik yang sering muncul antara Sunni-Asyā'irah (dan sampai batas-batas tertentu juga melibatkan Sunni-Māturīdiyyah) pada satu pihak yang berhadapan *vis a vis* dengan Sunni-Salafi pada pihak lain.

Di satu pihak Sunni-Salafi menganggap diri mereka paling Sunni, dikarenakan mereka mengamalkan seluruh Sunnah tanpa interpretatif, dan menuduh kelompok Sunni-Asyā'irah sebagai kelompok yang sudah terpengaruh dengan hellenisme, dan mengotak-atik pemahaman Sunnah yang "apa-adanya" dengan intepretatif yang mereka lakukan terhadap Sunnah. Di lain pihak Sunni-Asyā'irah menuduh kaum Sunni-Salafi sebagai kaum *mujassamah* (anthropomorphisme) dan ḥ*asyawiyūn* (kaum sampah karena tidak mau menggunakan akal mereka untuk berdialog dengan teks-teks keagamaan).

71 Al-Zabīdī, *Itḥāf Sādah al-Muttaqīn Syarḥ Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* jilid. II, (Kairo: Dār al-Muṣṭafā, cet. I, 2003), hlm. 6.

c. Pemikiran Teologi Nahdhatul Ulama

Sebenarnya doktrin-doktrin tawhid NU tidak dirumuskan dalam satu waktu. Dalam perumusannya mengalami proses penjang sehingga seperti didefinisikan oleh tokoh-toh NU seperti sekarang ini, yaitu dengan mengikuti paham Sunni-Asyā'irah dan Māturīdi dalam teologi; mengikuti imam empat madhhab yang *mu'tabar* (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali) dalam bidang fikih; serta mengikuti Junaid al-Baghdadī dan al-Ghazali dalam bidang tasawuf.[72]

Hasyim Asy'ari sendiri sebagai pendiri NU dalam *Qanun Asasi* tidak pernah menyebutkan madhhab Theologi dan tasawuf untuk mengkategorikan golongan ASWAJA, tetapi beliau hanya menyebutkan bahwa yang termasuk dalam kelompok ASWAJA adalah mereka yang mengikuti salah satu dari madhhab fikih yang empat,[73] selain itu di dalam bukunya yang lain Hasyim Asy'ari menambahkan siapa lagi yang dapat dimasukkan ke dalam kategori ASWAJA, yaitu *mufassir* (ahli tafsir) dan *muhaddits* (ahli hadis).[74] Dari sini terlihat adanya dinamika di dalam pemikiran teologis NU dari masa ke masa.

72 Said Aqil Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah.* Makalah Disampaikan pada Acara Bahtsul Masa'il tentang ASWAJA yang Diselenggarakan oleh Lajnah Bahtsul Masa'il PBNU pada Tanggal 19-20 Oktober 1996.

73 Hasyim Asy'ari, *Qanūn Asasī, Iḥyā' 'Amal al-Fuḍalā',* (Kudus: Menara Kudus, 1971).

74 Hasyim Asy'ari, *Ziyādat Ta'līqāt 'alā Manẓumah Syaikh 'Abdillah Ibn Yasin,* (Kudus: Menara Kudus, 1986), 46.

Meskipun Hasyim Asy'ari tidak menyebutkan secara eksplisit dan tekstual tentang kategori-kategori ASWAJA dalam hal teologi dan tasawuf, secara implisit tersiratkan bahwa beliau mengikuti teologi Sunni-Asyā'irah dan mengakui al-Māturīdi sebagai bagian integral dari barisan Sunni, mengikuti madhhab fikih Syafi'i dan juga mengembangkan rumusan tasawuf al-Ghazali yang tidak spekulatif seperti sufisme heterodoks.

Rumusan ASWAJA NU yang agak lengkap seperti di tulis di atas baru dilakukan oleh Bisri Musthofa dalam bukunya *Risalah Ijtihad dan Taklid* dan Abul Fadhal dalam bukunya *al-Kawākib Lummā'ah fī Taḥqīq Musammā bi Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Menurut Abu Fadhal di dalam buku tersebut, "ASWAJA adalah kelompok yang senantiasa mengikuti jalan Nabi dan para sahabatnya dalam kepercayaan atau pemahaman keagamaan. Mereka adalah *mutakallimin* (ahli ilmu kalam) yang *concern* pada persoalan teologi, fikih, hadis dan tasawuf. Para *fuqahā'* (ahli ilmu fikih) yang dimaksudkan adalah *fuqahā'* yang berasal dari madhhab empat.

Asy'ari dan Māturīdi juga tokoh yang gigih membela Sunnah Nabi dan para sahabtnya, di tengah-tengah kecenderungan rasionalisme yang dikembangkan Mu'tazilah, dan fenomena kekacauan periwayatan hadis yang dilakukan oleh kelompok yang bertentangan dengan

Asy'ari dan Māturīdi. Sehingga mereka berdua dianggap sebagai madhhab teologi ASWAJA."[75]Di sini, Abu Fadhal tidak menyebut secara khusus al-Ghazali dan al-Junaidi, tetapi hanya memberi batasan tasawuf yang tidak bertentangan dengan semangat dan spirit ajaran Asy'ari dan Māturīdi.

Penjabaran ASWAJA secara rinci termasuk pencantuman al-Juanidi al-Baghdādī dan al-Ghazali baru dirumuskan pada Muktamar NU ke-XXVII di Situbondo pada tahun 1984. Selain merumuskan tentang khittah 1926, forum muktamar juga menegaskan kembali pasisi teologi ASWAJA dalam kelembagaan NU. Sebagai dasar paham keagamaan NU, ASWAJA yang dirumuskan pada saat itu sebagai berikut, (1) NU mendasarkan paham keagamaannya pada empat sumber ajaran Islam, yaitu al-Qur'an, Sunnah, Ijmā', dan qiyās (analogi), (2) dalam memahami dan menafsirkan Islam dari sumber-sumbernya, NU mengikuti paham ASWAJA dan menggunakan jalan pendekatan bermadhhab, yaitu: di bidang akidah mengikuti paham ASWAJA yang dipelopori Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Manṣūr al-Māturīdi, di bidang fikih mengikuti pendekatan salah satu dari empat madhhab, di bidang tasawuf, mengikuti antara lain Imam Junaid al-Baghdādī dan Imam al-Ghazali.[76]

75 Abul Fadhal dalam bukunya, *al-Kawakib Lumma'ah fi Tahqiq Musamma bi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah,* (Kudus: Menara Kudus, t.th), hlm. 126.

76 Lihat Anggaran Dasar NU Hasil Keputusan Muktamar ke-XXVII di Situbondon 1984.

Dokumen lain dari ormas NU menunjukkan rumusan tentang kedudukan ASWAJA dalam NU adalah Anggaran Dasar (AD) hasil Muktamar NU ke-XXVIII di Krapyak, Yogyakarta pada tahun 1989. Rumusan itu kemudian digabungkan dengan rumusan Anggaran Rumah Tangga (ART) NU hasil muktamar NU ke-XXIX di Cipasung Tasikmalaya pada tahun 1994.

Dengan demikian menjadi jelas, kedudukan Sunni-Asy'ari sangat vital dalam struktur organisasi NU. Sunni-Asy'ari tidak hanya identitas teologis dan kultural NU, tetapi lebih dari sekadar itu, ia merupakan inti dasar pandangan keagamaan NU. Berikut adalah penjelasan rinci mengenai pokok-pokok ajaran teologis Sunni-Asyā'irah NU.

1. Tawhid Nahdhatul Ulama

Sebenarnya Hasyim Asy'ari sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya dalam *Qanun Asasi NU* tidak membatasi dengan jelas mengenai tokoh yang dijadikan sebagai acuan berpijak dalam beteologi. Sedangkan dalam kitab *Risalah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, Hasyim Asy'ari tidak menegaskan bahwa pengikut ASWAJA di nusantara menganut tokoh teologi klasik (Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Manṣūr al-Māturīdi) seperti yang dirumuskan dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga NU.

Hasyim Asy'ari hanya menyebut Abu Hasan al-

Asy'ari tanpa al-Māturīdi sebagai teologis Sunni yang harus diikuiti.[77] Yang memperjelas batasan pengertian ASWAJA adalah generasi penerus Hasyim Asy'ari, yaitu Abu Fadhal dalam *Syarḥ al-Kawākib al-Lummā'ah*, Bisri Mustafa dalam *Risalah Ijtihad dan Taklid,* dan Ahmad Masduki dalam *al-Qawā'id Asāsiyah li Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* yang kemudian dicatat secara jelas dalam AD dan ART NU. Sangat mungkin, penyandaran ASWAJA NU dalam hal teologi kepada al-Asy'ari dan Māturīdi didasarkan pada pendapat Zabidī sebagaimana yang penulis uraikan.

Meskipun Hasyim Asy'ari tidak menyebut secara eksplisit dalam *Qanun Asasi,* akan tetapi tokoh pendiri NU ini mempunyai kesamaan ajaran dalam berakidah dengan paham Sunni-Asyā'irah. Hal ini dikarenakan mata-rantai intelektual para pendiri NU adalah para ulama *Haramain,* yang tidak diragukan lagi keAswajaan mereka. Karena itu, kita melihat ajaran teologis ASWAJA NU sama dengan prinsip-prinsip teologis yang diajarkan Sunni-Asyā'irah yang bertumpu pada Tuhan dan sifat-sifatnya, tentang malaikat, tentang Nabi, tentang kitab-kitab suci, tentang hari akhirat, dan tentang *qaḍā'* dan *qadar*, yang semuannya mengacu kepada ulama-ulama Sunni-Asyā'irah.

Pembatasan ASWAJA terhadap dua kelompok ini (Asyā'irah dan Māturīdi) diduga kuat untuk

77 M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam...,* hlm. 372.

menjembatani dua kelompok ekstrim teologis, yaitu kelompok Mu'tazilah yang terlalu ekstrim dalam mengedepankan akal dan rasional sehingga terkesan mengenyampingkan *naṣ* (teks) al-Qur'an dan hadis, dan kelompok Sunni-Salafi yang terlalu literlistik dalam memahami *naṣ*-n*aṣ* al-Qur'an dan hadis, sehingga terkesan sangat kaku dan statis dalam memahami ajaran agama Islam.

Secara historis, sikap moderat Abu Hasan al-Asy'ari dalam teologi dikenal luas oleh publik pada abad ke-IV H/X M, tepatnya setelah dia menulis buku *Istihsan al-Khawd fi 'Ilm al-Kalam* (anjuran untuk mempelajari ilmu kalam). Pada awalnya ketika al-Asy'ari baru taubat dari pemahaman Mu'tazilah, ia mendapatkan kecurigaan luar biasa dari kelompok *Ahl al-Hadīts,* apakah kembalinya ia ke dalam kelompok Sunni tulus, atau hanya sebatas ingin menyusup ke dalam kelompok tersebut dengan ber*taqiyyah* (berpura-pura) menjadi Sunni. Agar ia mudah diterima dalam kelompok teologis Sunni yang ketika itu banyak didominasi oleh *Ahl al-Hadīts* yang literalistik, maka Abu Hasan al-Asy'ari pun mengarang suatu kitab *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diniyyah*. Di dalam buku ini pemahaman keagamaan al-Asy'ari sangat literalistik dan hampir tidak ada bedanya dengan kaum Hanbali atau *Ahl al-Hadīts*.

Setelah kondisi mulai stabil, sedikit demi sedikit

al-Asy'ari mulai merevitalisasi pemahaman teologisnya dengan cara persuasif ke dalam kelompok *Ahl Ḥaḍīts,* maka terbitlah buku *Istiḥṣān al-Khawḍ* fi *'Ilm al-Kalām* (anjuran untuk mempelajari ilmu kalam) sebagai kritik atas metode berpikir *Ahl al-Ḥāḍīts* yang cenderung literalistik sehingga dianggap bisa terjerumus ke dalam paham antropomorfosis. Setelah itu dia juga menulis buku lain yang mengkritik metode berpikir Mu'tazilah yang sangat liberal dalam menggunakan akal, sehingga mengalahkan *naṣ* al-Qur'an dan hadis, maka lahirlah kitab *al-Lumma'* fi *al-Rad 'al*ā *Ahl al-Ziagh wa al-Bida'*, sebagai anti-tesis dari pemahaman keagamaan Mu'tazilah.

Dalam dua karya terakhir inilah, al-Asy'ari kemudian muncul sebagai penengah antara wahyu dan akal, antara kaum Hanbali yang terlalu naqlī dan kaum Mu'tazilah yang terlalu 'aqlī, yang kemudian pada akhirnya menjadi sistem berpikir dikalangan Sunni-*Asyā'irah* dalam menghadapi persoalan teologis dan segala aspek kehidupan.

Secara umum, sikap moderat pemikiran al-Asy'ari tampak dari beberapa ajaran teologisnya, yang mencoba menengahi semua isu teologis yang menjadi perdebatan pada waktu itu. Ajarannya menjembatani teologi Mu'tazilah dengan lawan-lawan ekstrem mereka. Al-Asy'ari menganggap sifat-sifat Tuhan adalah nyata, tidak

abstrak, seperti pandangan Mu'tazilah, juga tidak sepertii pandangan kaum Hanbali (*Ahl al-Ḥadīts*) yang sangat literlistik dan tekstualis, sehingga menganggap sifat-sifat Tuhan seperti sifat-sifat manusia.

Demikian juga pandangan al-Asy'ari tentang kedudukan Nabi Muhammad Saw. kelak di hari akhirat, apakah bisa menjadi *wasīlah* (mediator) atau tidak kelak di hari akhirat?. Dalam kasus ini al-Asy'ari juga memposisikan diri diantara dua kelompok ekstrim, yaitu Mu'tazilah dan Syiah. Bagi Mu'tazilah, Muhammad tidak bisa menjadi *wasīlah,* sedangkan kelompok Syi'ah berpendapat bahwa Nabi Muhammad– dan juga bahkan 'Ali ibn Abi Ṭālib– bisa menjadi *wasīlah* bagi umat Islam. Dalam hal ini, al-Asy'ari mengambil posisi tengah diantara dua kubu ektrim tadi, yaitu Nabi Muhammad bisa menjadi *wasīlah* dengan izin Allah.

Sebagaimana juga telah dijelaskan dalam bab sebelumnya, pemikiran al-Māturīdi tidak jauh berbeda dengan al-Asy'ari, bahkan secara metodologis dapat dikatakan dua sekte teologis ini memiliki metodologi yang sama dalam perumusan sistem teologi mereka. Yang membedakannya adalah, dalam beberapa hal al-Māturīdi lebih rasionalis ketimbang al-Asy'ari. Artinya, penggunaan akal diberi porsi lebih oleh al-Māturīdi dibandingkan al-Asy'ari.

Misalnya, dalam perdebatan seputar apakah Allah

bisa mencapai pengetahuan tentang-Nya?, apakah akal atau wahyu, yang dapat mengukur baik dan buruk perbuatan manusia?, tentang *kasb* dan *ikhtiyār,* apakah bergantung kepada kepada Tuhan atau manusia.

Di sini, al-Asy'ari lebih mengedepankan otoritas wahyu dibandingkan supremasi akal, sedangkan dipihak lain al-Māturīdi mencoba mendialogkan antara supremasi akal dan otoritas wahyu. Namun begitu, secara umum, pandangan al-Māturīdi masih dalam koridor metodologi yang dikembangkan kelompok mayoritas "jalan tengah."

Atas dasar ini, NU menyandarkan secara teologis pada prinsip-prinsip normatif yang digariskan oleh al-Asy'ari dan al-Māturīdi. Meskipun begitu, dalam praktiknya, terkadang NU berlawanan dengan pandangan al-Asy'ari. Misalnya, al-Asy'ari berpegang kepada prinsip adanya dinamika antara ketentuan Tuhan (*taqdīr*) dengan kehendak manusia (*irādah*). Yang tidak ditoleril adalah kehendak bebas manusia (*free will*) yang lebih mendominasi atas kehendak Tuhan, seperti yang dikatakan Mu'tazilah.

Oleh karena itu, proses keseimbangan harus terus dicari. Pencarian keseimbangan (*balancing*) ini mengharuskan manusia untuk terus berikhtiyar (berusaha). Sebab, tanpa *ikhtiyār, irādah* (kehendak manusia) akan kalah dengan *qudrah* (ketentuan Tuhan).

Nasib manusia dengan demikian, spektrumnya menjadi luas, antara *irādah* di satu pihak dan *qudrah* di pihak lain. Akan tetapi, dalam kenyataannya para pengikut al-Asy'ari justru mengembangkan tradisi fatalistik sebagaimana terlihat dalam bab IV dari tulisan ini.

Ada adagium popular dalam permasalahan ini, *"ana urīdu wa anta turīdu wa Allah fa'al lima yurīdu"* (saya punya keiinginan, anda punya keinginan, tetapi yang terwujud adalah keinginan Allah). Ini adalah akar tradisi "menyerah" yang dipraktikkan oleh generasi Sunni-Asyā'irah pasca Abu Hasan al-Asy'ari, termasuk warga nahdhiyyin di Indonesia. Dari sini terlihat jelas adanya dinamika berpikir di dalam paham Sunni-Asyā'irah, termasuk yang dikembangkan di Nusantara.

2. Ajaran Tasawuf dan Tarekat

Taswauf merupakan bagian dari dimensi intrinsik untuk membersihkan jiwa dari kotoran-kotoran duniawi. Ia adalah salah satu aspek penting dalam Islam. Tasawuf bisa dikatakan sebagai pengimbang "tradisi fikih" yang ekstrinsik, formal dan serba permukaan dalam menjalankan ibadah. Karena yang dibutuhkan dalam beribadah bukan hanya sekedar aspek formal-normatif dari ajaran Islam, dimensi spiritual dan ruang kesadaran batiniah juga diperlukan agar dalam menjalankan ibadah bisa total kepada Allah.

Dalam konteks ini, tasawuf juga bisa dikatakan

sebagai medium melatih mental dan kesadaran batiniah-spiritual. Singkatnya, NU memandang fikih tidak bisa dilepaskan dari tasawuf yang merupakan perpaduan dari dimensi akal dan hati, rasionalitas dan spiritual, *ẓāhir* dan *bāṭin*. Apabila fikih memberi ketentuan terhadap status hukum, seperti halal, haram, wajib, makruh, sunnah, mubah, sah atau tidak sah dan lain sebagainya, maka tasawuf menjadi pelita dalam jiwa. NU menjadikan tasawuf sebagai hal yang sangat penting, sampai-sampai NU menformalkan tasawuf dalam bentuk tarekat-tarekat.[78]

Di bidang tasawuf, NU mengikuti pandangan yang diberikan oleh Abu al-Qasim al-Junaidi al-Bahgdād*ī* dan Abu Hamid al-Ghazali. Memang agak terasa ganjil, jika NU memadukan dua pemikiran tasawuf yang cukup berbeda dalam pandangan sufiestiknya. Yang pertama Junaid al-Baghdādī memberikan identitas yang berlebihan terhadap batiniah, sehingga cenderung menegasikan tuntutan yang bersifat manusiawi yang berporos pada rasionalitas. Sementara yang kedua, al-Ghazali ajaran tasawufnya sudah memasuki ranah ontologis yang jelas-jelas sangat dipengaruhi oleh

78 Pada tanggal 10 Oktober 1957 para kiai NU mendirikan badan federasi yang bernama, Pucuk Pimpinan Jam'iyyah Ahli Thariqah Mu'tabarah. Ini merupakan tindaklanjut dari keputusan Muktamar NU di Magelang pada tahun 1957. Badan ini pada tahun 1979 di saat Muktamar di Semarang berubah nama menjadi *Jam'iyyah Thariqah Mu'tabarah al-Nahdhiyah.* Penambahan kata "Nahdhiyyah" dimaksudkan untuk menegaskan bahwa badan otonom itu harus tetap berafiliasi kepada NU. M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam...,* hlm. 368.

warna filsafat hellenisme yang sangat mengagungkan rasionalitas. Karena sikap NU yang memadukan dua unsur yang "berlawan" ini, dapat kita lihat ketika al-Ghazali menolak konsep wali, tetapi tradisi yang berlaku di NU selama ini tidak bisa dilepaskan dengan kewalian.[79]

Al-Ghazali merupakan figur yang begitu kompleks, selain seorang sufi besar, beliau juga seorang ilmuan yang multi-disiplin ilmu pengetahuan, ia juga dikenal sebagai seorang ahli hukum Islam, uṣūl fikih, filsafat dan lain sebagainya, yang pemikirannya tidak mungkin dapat dipahami hanya dari satu sisi disiplin ilmu yang ia kuasai, tidak tertutup kemungkinan, penyandaran kepada al-Ghazali lebih dikarenakan kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karyanya, yang sudah menjadi bagian integral dari tradisi intelektual pesantren. Tetapi sebagaimana dikatakan tadi pemikiran al-Ghazali tidak bisa diukur hanya dari pemikiran-pemikiran yang ia tuangkan dalam kitab *Ihyā'* tersebut. Sebab, ia mengalami perjalan intelektual yang begitu panjang dan menulis ratusan kitab keislaman.

Berbeda dengan al-Ghazali, Junaid al-Baghdādī merupakan ulama sufi murni, yang tidak terlalu popular di dalam disiplin ilmu keislaman yang lain. Dilahirkan di kota Nahawan dan meninggal dunia di Iraq pada tahun 279 H/910 M. Ajaran tasawufnya tidak menyimpang dari ajaran pokok syariah. Dalam salah satu komentarnya ia berkata, "Bagiku ibadah adalah yang terpenting, orang-

79 M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam...,* hlm. 369.

orang yang berzina dan mencuri adalah lebih baik dari pada mereka yang bertasawuf tetapi meninggalkan syariah."[80]

Tetapi di pihak lain, Junaid mempercayai paham dualistik dalam masalah ketuhanan, yaitu mengenai adanya manusia biasa dan manusia yang mencerminkan ketuhanan (*waliyullah*). Junaid percaya pada konsep ini, yang diikuti oleh Suhrawardi, al-Ḥajjāj dan paham ini menjadi mapan di tangan Muḥy al-Dīn Ibn al-'Arabī dengan kitabnya yang terkenal, *Fut*ūḥāt *al-Makkiyyah*. Kitab ini menceritakan teori emanasi. Artinya, Junaid memberi ruang pada pemikiran tasawuf falsafi yang dalam banyak hal bertentangan dengan tasawuf akhlaqī.

Terlepas dari itu, NU adalah ormas Islam yang tidak bisa dipisahkan dari praktik tasawuf dan tarekat. Tradisi tasawuf dan tarekat dalam NU sudah berlangsung lama. Jauh sebelum Hasyim Asy'ari menyebarkan dan mempraktikkan ajaran tasawuf Qādiriyyah-Naqsyabandiyyah yang diajarkan oleh *Syaikh* Nawawi al-Bantanī dari pendirinya langsung, Aḥmad Khāṭib Sambas.

Eksestensi tasawuf dalam tradisi NU diwujudkan dalam bentuk lembaga tarekat (*ṭarīqah*) untuk mewadahi keanekaragaman amalan (praktik-praktik) sufiestik. Lembaga tarekat NU (*Jam'iyyah* Ṭ*arīqah Mu'tabarah al-Nah*ḍ*iyyah*) dibentuk untuk menampung berbagai aliran

80 Junaid al-Baghdādī, *Tāj al-'Arifīn*, cet. III (Kairo: Dar al-Suruq, 2001), hlm. 72.

tasawuf dan tarekat yang berkembang ditengah-tengah masyarakat NU.

NU memandang formula zikir melalui tarekat merupakan aplikasi praktis dari teks al-Qur'an yang memerintahkan untuk konsisten dan istiqamah dalam berzikir kepada Allah. Di samping itu, praktik sufiestik yang demikian juga berasal dari amalan para sahabat Nabi dan tābi'īn yang dilembagakan pada abad ke-II H. untuk membendung pola kehidupan masyarakat yang lalai terhadap perintah-perintah agama.

Ringkasnya, NU mengangap praktik tasawuf, seperti zuhud dan tarekat, sebagai upaya pemenuhan tuntunan batin (intuisi) manusia untuk membentuk kesalehan moral secara substantif. Dengan begitu, formula zikir dan persaudaraan sufi yang terwujud dalam tarekat masih dalam bingkai Islam. Ini tentu berbeda dengan kaum modernis yang menganggap tarekat dan praktik sufi pada umumnya sebagai penyebab merosotnya nilai otentisitas Islam, dan ambruknya peradaban Islam.

Meskipun sebenarnya terdapat banyak variasi dalam tradisi tarekat NU, tetapi secara umum NU memegangi praktik sufi yang berbasis syariah. NU berupaya menjauhi ekstrimitas ajaran sufiestik serta berusaha menyeimbangkan dimensi *ẓāhir* (syariah) dan *bāṭin* (hakikat), antara akal dan intuisi. Preposisi ini tampak jelas dan gamblang dalam buku *Risalah Ahl al-*

Sunnah wa al-Jamā'ah karya Hasyim Asy'ari.

Dalam buku tersebut Hasyim mengatakan ada empat hal mendasar yang bisa dijadikan sebagai pegangan cara bertasawuf NU. *Pertama,* tidak dibenarkan bagi sufi yang sudah mencapai puncak cinta (*maḥabbah*), hatinya bersih dari kealpaan, memilih kekafiran daripada iman, untuk meninggalkan syariah dan ibadah lahir lain lantaran ibadahnya telah tampak dalam bentuk kontemplasi (*muḥāsabah*).

Kedua, tidak membenarkan paham *ittiḥād, ḥulūl* dan *wiḥdah al-wujūd* dalam sufi. *Ketiga,* ajaran penitisan roh-roh dan perpindahannya yang tiada henti pada individu-individu tidak dapat dibenarkan dalam ajaran sufi, karena hal itu menyamai sifat keqadiman dan kekekalan Tuhan. Dan terakhir *keempat,* tidak membenarkan keyakinan kelompok sufi ekstrim yang menganggap dirinya diberi wahyu, meskipun tidak sampai mengaku diri sebagai Nabi.[81]

Praktik tasawuf yang memadukan dimensi akal dan intuisi, hakikat dan syariah, sebagaimana yang dijadikan pendoman oleh Hasyim Asy'ari dan para kiai pendiri NU lainnya, juga dirumuskan dalam Muktamar NU ke-33 di Lirboyo, Kediri pada tahun 1999. Dikatakan bahwa ASWAJA sebagai metode pemahaman dan pemikiran yang dirumuskan dalam wacana keagamaan, di dalam

81 Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah,* (Kudus: Menara Kudus, t.th), hlm. 34.

penjabarannya secara praktis masih banyak terdapat *khilāfiyyah* (perbedaan pendapat) dan mengalami distorsi.

Pemahaman yang memadukan antara akal dan intuisi, teori *kasb,* serta tekanan-tekanan ajaran pada zuhud, *qanā'ah* dan sebagainya telah disalahpahami, yang kemudian diasumsikan menjadi penyebab kemunduran dunia Islam karena tumbuhnya sikap determinisme (Jabariyyah) dan kepasrahaan dalam menghadapi urusan keduniaan.

Padahal ajaran akidah itu lebih bersifat penataan hubungan hamba dengan Tuhan. Pendalaman dan praktik tasawuf merupakan pemenuhan tuntunan batin (intuisi) manusia untuk membentuk kesalehan moralitas secara substantif. Dan meskipun begitu, juga didasarkan pada metode ilmiah yang tidak mengabaikan peran akal, sehingga tidak bisa disamakan dengan "kebatinan" yang spekulatif semata.

3. *Teks Skriptualis Islam: al-Qur'an, Sunnah dan Kitab Kuning*

Secara formal NU menempatkan al-Qur'an di atas teks apa pun sebagai sumber pemikiran keagaaan mereka. Keyakinan atas otoritas al-Qur'an ini merupakan konsekuensi wajar dari pengakuan al-Qur'an sebagai *kalāmullah*. Sunnah merupakan penjelasan Rasulullah terhadap isi dan kandungan al-Qur'an, sehingga keduanya tidak dapat dipisahkan seperti "kakak-adik."

Karena sifat al-Qur'an yang *mujmal* (global) dan banyak berisi pesan-pesan ideal-normatif ketimbang respons sosiologis masyarakat Arab waktu itu sebagai sebuah dokumen sejarah, maka diperluas teks yang berfungsi sebagai penjelas ide dan pelengkap informasi al-Qur'an.

Di sinilah pesan hadis yang merupakan kata-kata, perbuatan dan persetujuan Nabi terhadap perbuatan para sahabatnya, sehingga dianggap yang paling otoritatif dalam menafsirkan dan menjelaskan al-Qur'an. Sehingga dengan begitu, al-Qur'an dan hadis sama-sama menepati posisi terhormat dalam wacana keislaman, hanya beda kelas saja.

Ringkasnya, metode berpikir keagamaan NU adalah menempatkan al-Qur'an sebagai urutan pertama sebagai sumber primer, kemudian disusul dengan hadis dan selanjutnya pemahaman dari kedua sumber tersebut dipahami dalam prespektif kitab kuning (klasik), terutama kitab-kitab yang ditulis para ulama klasik-skolastik yang masuk dalam kategori *mu'tabarah*.[82]

82 Kitab-kitab yang dianggap *mu'tabarah* oleh ulama NU di bidang akidah antara lain, *asmā' wa ṣīfāt,* karangan Abu Manṣūr 'Abd al-Qādir bin Ṭāhir al-Baghdādī, *Tazkirah al-Qusyairiyyah* karangan Abu Naṣr 'Abd al-Raḥīm ibn 'Abd al-Karīm al-Qusyairī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karangan al-Ghazali, *Jauharah al-Tawḥīd* karangan Burhān al-Dīn Ibrāḥīm ibn Harūn al-Qānī, *Kitāb al-Bājuri Syarḥ Kitāb Sanūsi* karangan Ibrahim al-Bājurī, *Kitāb Kifāyah al-'Awwām* karangan Muhammad al-Faḍālī, *Syarḥ Aqīdah Ibn al-Ḥājib* karangan al-Subkī, *Tuḥfah al-Murid Syarḥ Jauharah al-Tawḥīd* karangan Ibrahim al-Bājurī dan lain sebagainya. Singkatnya kitab-kitab yang masih dalam akidah Asyā'irah dan al-Māturīdiyyah serta madhhab empat fikih masih dikategorikan ke dalam *al-kutub al-mu'tabarah*, selain dari pada itu termasuk ke dalam kitab-kitab yang masuk "sensor"

Terminologi *al-kutub al-mu'tabarah* ini muncul pada forum Muktamar NU di Situbondo pada tahun 1984. Yang dimaksud dengan *al-kutub al-mu'tabarah* adalah kitab-kitab *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah,* dan dipersempit lagi dengan kitab-kitab yang masih setia dengan fikih madhhab empat. Kita-kitab yang disususun di luar madhhab empat tidak boleh dipakai sebagai rujukan atau referensi. Hanya saja, perlu ditegaskan di sini, bahwa penjelasan ini masih bisa diperdebatkan. Sebab hampir semua kiai NU menolak pemahaman Ahmad ibn Hanbal yang memilih tidak menafsirkan sifat-sifat Tuhan, begitu juga dengan Ibn Taimiyah yang merupakan salah seorang ulama yang bermadhhab Hanbali yang menentang praktik-praktik tawasul, tarekat, kewalian dan lain sebagainya.

Padahal sebagaimana kita ketahui bersama, corak pemikiran Ibn Taimiyah yang anti dengan praktik-praktik tarekat (walaupun mengakui otoritas tasawuf) dan tradisi lokal diwarisi oleh pemahaman keagamaan yang menjadi ciri khas dalam madhhab Hanbali. Sebagaimana dimaklumi, Ahmad ibn Hanbal dikenal sebagai *fuqah*ā' yang sangat ketat dan teguh dalam memahami teks al-

atau *al-kutub ghair al-mu'tabarah*. Di sini terlihat kata *mu'tabarah* versi NU sangat subyektif, karena hanya mempertimbangkan kepentingan NU semata, yang pada akhirnya NU terperangkap ke dalam definisi yang dibuatnya sendiri, yang tidak jarang justru menyulitkan NU ketika melaksanakan proses ijtihad. Lihat: Shafiyullah, *al-Kutub al-Mu'tabarah (Kajian atas Sumber Rujukan dalam Beristinbath Menurut NU, Muhammadiyah dan Persisi*. (2007), hlm. 14.

Qur'an dan hadis, sehingga menimbulkan puritanitas di dalam corak berpikirnya.

Oleh karena itu tidak salah jika sementara ahli yang mengatakan bahwa Ahmad ibn Hanbal sebagai "Bapak Fundamentalisme Klasik" sebagaimana yang terlihat dalam bab III dan IV dari tulisan ini. Lalu yang menjadi pertanyaan besar kita sekarang adalah, kenapa NU menolak Ibn Taimiyah dan siapa saja yang memiliki garis pemikiran yang sama dengannya, tetapi di waktu yang bersamaan merekomendasikan madhhab Hanbali untuk diikuti?, suatu anomali yang tidak dapat dipertahankan.

Kiyai Sahal Mahfudh pernah bertutur mengenai asal-usul munculnya istilah *al-kutub al-mu'tabarah* di atas. Menurutnya, ketika berlangsung Muktamar NU di Situbondo pada tahun 1984, terjadi perdebatan sengit antara dirinya– yang ketika itu menjabat sebagai ketua Komisi dan Rais Syuriah PW NU Jawa Tengah– dengan kiai senior lain. pada dasarnya Sahal Mahfudh tidak setuju dengan rumusan *"mu'tabarah"* dan *"ghair mu'tabarah"*. Alasannya, selain untuk menghindari fanatisme buta dalam bermadhhab, juga kitab-kitab yang ditolak tidak semuannya bertentangan dengan spirit Sunni.

Selain itu, klasifikasi *"mu'tabar"* dan *"ghair mu'tabar"* juga bertentangan dengan prinsip *"al-ijtih*ād *la yan quḍu bi al-ijtih*ād (hasil ijtihad tidak bisa digugurkan dengan

ijtihad yang lain). Jangan lantaran ada ulama yang mengkritik konsep kewalian, tawasul, praktik tarekat dan hal-hal lain yang terkait dengan *trademark* NU, kemudian karya-karya mereka tidak boleh dipakai sebagai referensi dan rujukan. Dalam perdebatan tersebut, Sahal Mahfudh menggunakan pepatah Arab *"khudh ma ṣafā watruk ma kadar"* (ambil yang jernih dan tinggalkan yang keruh).

Sementara para kiai lain menggunakan prinsip *syadd al-Dharā'i'* (preventif), dengan alasan supaya umat Islam tidak "terjerumus" maka kitab-kitab diluar kategori *"mu'tabarah"* dilarang saja. Karena Sahal Mahfudh kalah suara, akhirnya pendapat para kiai itulah yang dipakai sampai sekarang. Sejak itulah populer istilah *"kitāb mu'tabarah"* dan *"kitāb ghair mu'tabarah"*.[83]

Kembali pada pokok persoalan, bahwa dalam nalar pemikiran keislaman NU, al-Qur'an ditempatkan pada urutan pertama baru kemudian disusul oleh hadis dan pendapat-pendapat para ulama *mu'tabarah* yang terdapat dalam kitab-kitab kuning, standar operasional ini ternyata hanya sebatas "hitam di atas putih", dalam praktiknya, dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan keagamaan NU selalu memulai dari penelusuran kitab kuning yang dikategorikan ke dalam *"al-kutub al-mu'tabarah"* terlebih dahulu.

Dengan kata lain, pendapat yang terekam di dalam "kitab kuning" dijadikan sebagai data primer

83 M. Mukhsin Jamil, dkk, *Nalar Islam...,* hlm. 385-386.

dalam menyelesaikan suatu permasalahan keagamaan. Sedangkan al-Qur'an dan hadis digunakan hanya sebatas sebagai instrumen pelengkap yang berfungsi sebagai "legitimasi teologis" atas ide-ide keislaman yang terdapat dalam kitab kuning yang *mu'tabar*. Bahkan tidak jarang al-Qur'an dan hadis hanya dijadikan sebatas catatan-catatan kaki.[84]

Asumsi di atas diperkuat dengan adanya tradisi *mauqūf* dalam sistem Bahtsul Masail di NU. *Mauqūf* adalah mekanisme atau cara NU untuk menghentikan atau menunda sejenak jawaban untuk suatu permasalahan keagamaan Islam, dikarenakan permasalahan tersebut tidak ditemukan rujukannya dalam literatur Islam klasik yang *mu'tabarah*.

Aneh jika hanya karena suatu permasalahan tidak ditemukan jawabannya di dalam literatur klasik versi NU, sementara kasus hukumnya terus dan tetap berjalan, bahkan salah satu prinsip yang dipendomani oleh banyak ulama bahwa mendiamkan suatu permasalahan yang telah dan masih terus terjadi haram hukumnya, sehingga di dalam tradisi keilmuan Islam terdapat adagium, *"al-su'al ma'ad li al-ijābah"* (setiap persoalan membutuhkan jawaban), realitas inilah yang menyebabkan NU acap kali dianggap sebagai ormas Islam yang kolot, konservatif, taklid buta dan tradisional.

84 Lihat dalam, *"Keputusan Baḥthu al-Masāil Syuriah NU Wilayah Jawa Timur di PP Nurul Jadid Paiton Probolinggo"* tanggal 15-16 Dzulhijjah 1399 H/5-6 November 1979.

Tetapi dalam pandangan penulis hal ini lebih disebabkan karena para kiai NU hanya mendasarkan kepada pendapat-pendapat (*al-aqwāl*) yang terdapat di dalam kitab kuning, dan tidak berusaha untuk menggunakan *al-manhaj* atau metode yang digunakan para ulama klasik sampai kepada suatu kesimpulan pendapat.

Fakta di atas menunjukkan adanya kesenjangan antara *'dejure'* dengan *'defacto',* antara *'das sein'* dengan *'das solen',* atau antara ide dan fakta dalam nalar pemikiran keagamaan NU. Berkaitan dengan ini, muncul pertanyaan yang cukup mendasar, mengapa tradisi *istinbāṭ* (penggalian masalah) di tubuh NU lebih mendahulukan pandangan-pandangan yang terdapat dalam literatur klasik ketimbang langsung dari al-Qur'an atau hadis seperti yang selama ini dilakukan kalangan modernis?, atau dengan kata lain, kenapa NU lebih suka mengambil langkah *ilḥāq al-masā'il bi naẓā'irihā* (menetapkan sesuatu berdasarkan ketentuan yang sama yang telah ada sebelumnya) dan bukan *istinbāṭ min maṣādirihā al-aṣliyyah* (penggalian langsung dari sumber aslinya, yaitu al-Qur'an dan Sunnah). Untuk menjawab pertanyaan di atas, setidaknya penulis memiliki dua asumsi yang dapat menjawab pertanyaan ini.

Pertama, al-Qur'an dipersepsikan sebagai teks Tuhan yang berisi ajaran-ajaran universal (*al-'amm*),

global (*mujmal*), mutlak (lintas ruang dan waktu), filosofis, supra-rasional dan bahkan meta-empiris, yang tidak semua orang mampu menangkap hikmah dan rahasia yang ada dalam kandungannya. Hanya orang-orang yang memiliki kualifikasi tertentu yang bisa menangkap ke dalam al-Qur'an. Sementara itu, hadis Rasulullah juga mengandung problematika yang tidak kalah peliknya dari al-Qur'an, mengingat kata, perbuatan, dan persetujuan Nabi terhadap suatu tindakan sahabatnya ini baru dikodifikasikan pada abad ke-2/III H.

Maka, dalam satu tema bisa terdapat berbagai redaksi hadis yang berbeda-beda, tidak saja berbeda lafadz redaksi hadis, juga bisa mengarah ke perbedaan makna kandungan dari suatu hadis. Terlebih lagi, karena masa kondifikasi hadis dengan masa hidupnya Rasulullah sudah begitu jauhnya, maka sangat dimungkinkan terjadinya manipulatif-manipulatif terhadap *sanad* (mata rantai) periwatan yang juga berimbas pada pemahaman ulama terhadap suatu hadis. Dari sini muncul kemudian kesulitan baru, mana yang betul-betul hadis otentik dari Rasulullah dan mana hadis manipulatif (hadis palsu).

Meskipun ada beberapa hadis yang diakui secara ijmā' (konsensus) oleh ulama sebagai hadis *mutawātir*[85]

85 Yang dimaksud dengan hadis *mutawātir* adalah, *"mā rawāhū jam'un 'an jam'in lā yumkinu al-ṭawāṭū' 'alā al-kidhbi min mistlihim* (hadis yang diriwayatkan dalam kelompok besar dari satu generasi ke genarasi yang lain, sehingga tidak mungkin mereka bersepakat untuk melakukan manupulatif kepada hadis tersebut). Lihat: al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī, taḥqīq fī Syarḥ Taqrīb al-Nawāwī, 'Abd al-Wahhab 'Abd al-Laṭīf,* (Riyadh:

dan sahih (otentik, orisinil), tetapi jumlahnya sangat terbatas. Sebagian besar hadis mengandung dan mengundang kontroversi kesahihan, orisinil dan otentisitas.

Maka untuk memahami hadis tidak bedanya dengan memahami al-Qur'an, yaitu dengan melihat kepada ulama yang dianggap otoritatif dalam disiplin ilmu tersebut, serta diakui integritas spiritual dan intelektual mereka. Pada tahap inilah literatur klasik menjadi penting, sebab kitab-kitab ini ditulis oleh para ulama klasik-skolastik yang tidak diragukan lagi kredibilitas keilmuan mereka. NU memandang, hanya melalui literatur klasiklah umat Islam bisa menangkap makna al-Qur'an dan hadis. Hasyim Asy'ari dalam *Qanun Asasi* mengatakan, "hanya pencuri yang mengambil barang tidak melalui pintu rumah."[86]

Artinya, untuk memahami al-Qur'an dan hadis "secara benar" harus melewati sebuah "pintu", dan "pintu" yang dimaksud adalah para ulama klasik yang *mu'tabar*. Mengikuti pendapat ulama yang tertuang dalam ribuan lembar literatur klasik bukan berarti mengabaikan al-Qur'an dan hadis. Justru melalui literatur klasik–menurut pandangan NU–umat Islam akan terhindar dari kesalahan penafsiran atas al-Qur'an dan hadis.

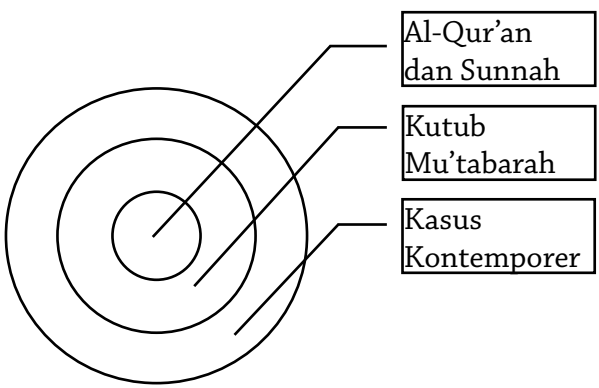
Asumsi *kedua* adalah bahwa literatur klasik

Maktabah al-Riyāḍ al-Ḥadītsah, t.th), hlm. 75.

86 Hasyim Asy'ari, *Qanun Asasi...,* hlm. 23.

merupakan sebuah dokumen intelektual keislaman, sebuah khazanah Islam yang "lengkap" dan berisi beragam pendapat dan pandangan para ulama, di dalamnya termuat ayat-ayat al-Qur'an beserta tafsir yang dikemukakan sejak masa sahabat sampai tāb*i*ʿīn, menampung berbagai penjelasan status hadis dari yang sahih sampai yang *ḍa*ʿ*īf* (lemah) dan bahkan *mau*ḍūʿ (palsu). Singkatnya, kitab kuning dianggap sudah menyediakan "segalanya" bagi umat Islam dewasa ini. Oleh karena itu, menjadikan literatur klasik sebagai acuan primer dalam menyelesaikan permasalahan umat di samping lebih praktis, juga untuk menghindari kesalahan dalam memahami al-Qur'an dan hadis.

Bagan VII : Hubungan Teks Skriptualis Islam Dalam Nalar NU



Ulama klasik dalam pandangan NU memiliki kedudukan yang sangat terhormat lantaran status mereka sebagai "pewaris Nabi"[87] dan "perantara" dalam memahami al-Qur'an dan hadis. Lebih jauh lagi– dalam pandangan NU–para ulama klasik yang *mu'tabar* dianggap sosok yang jauh dari intrik, konspirasi, maksiat, tipu-muslihat dan segala hal yang berbau material duniawi. Mengaji kitab kuning dalam tradisi NU tak hanya sebatas *transfer knowledge*, tetapi juga untuk mendapatkan "keberkahan" dari ulama tersebut.

Fakta-fakta inilah yang menyebabkan NU sangat sulit untuk mengkritis kitab-kitab klasik, karena dianggap bisa "kuwalat" kepada ulama, sehingga bukannya akan mendapatkan tuah, malah tulah yang diraih. Sebaliknya, kitab kuning harus dijadikan sebagai referensi dan basis utama dalam menyelesaikan permasalahan teologis umat, yang sudah barang tentu tidak bisa dilepaskan dari dinamika berpikir yang tersimpan di dalam literatur-literatur klasik, yang membuat para kiai NU di satu sisi harus bersikap hormat dan di sisi yang lain harus "mengeliminasi" pendapat yang dipandang kurang sejalan dengan *mainstream* umum.[]

87 Hal ini didasarkan kepada hadis, *"inna al-'ulamā' waratsah al-anbiyā' wa inna al-anbiyā' lam yūratsū dīnāran wa lā dirhaman wa innamā waratsū al-'ilm, faman akhadha bihī, akhadha bihaẓẓi wāfirin"* (sesungguhnya ulama itu pewaris para Nabi, dan sesungguhnya para Nabi tidak mewarisi dirham maupun dinar, akan tetapi mewarisi ilmu, barang siapa yang mengangambilnya ambillah dalam porsi yang banyak. *al-Tirmidhī, Sunan al-Tirmidhī..., hlm. 88.*

أشهد أن لا إله إلا الله
محمدية
وأشهد أن محمدا رسول الله

Bab 6

Penutup

Dari tulisan ini setidaknya kita dapat belajar banyak bahwa tidak ada satu orang pun yang dapat mengklaim pendapatnya paling benar dalam usaha memahami ajaran agama Allah. Kemaksuman hanya menjadi otoritasnya Rasul-Nya. Oleh karena itu, semua pemikiran, ijtihad, dan pendapat yang dikemukakan oleh para ulama harus disikapi secara arif, bijak, tanpa pengkultusan dan kritis dengan cara melihat kesesuaian pemikiran-pemikiran tersebut dengan al-Qur'an dan Sunnah yang merupakan pendoman hidup abadi umat Islam melalui metode yang terukur dan jelas, objektif dan tidak subjektif.

Perbedaan pendapat di antara para ulama, selama dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis dan

ilmiah, harus dipandang sebagai bagian dari kebenaran dan tidak boleh disesatkan. Para ulama harus mampu memberikan pencerahan dan tidak bersikap provokatif serta berupaya sekuat tenaga memperluas wawasan umat dalam dakwah atau pengajaran yang mereka sampaikan dengan mengedepankan sikap santun, ramah dan mencerahkan. Jangan menggiring umat kepada pemikiran sempit, yang mengakibatkan umat gemar menyalahkan, bahkan membenci semua pendapat yang tidak sama dengan apa yang mereka pelajari.

Kalau wawasan umat dipersempit dan rasa toleransi mereka dibunuh maka tragedi *miḥnah* (inkuisisi) yang dituduhkan kepada Ahmad ibn Hanbal pada masa Dinasti 'Abbasiyah dan "pengkafiran" kepada Hamzah al-Fanṣuri pada masa Kesultanan Aceh Darussalam dahulu, sangat dimungkinkan akan terulang kembali. Apalagi jika ada ulama yang mengajarkan dan menanamkan keyakinan kepada para pengikutnya, bahwa penggunaan kekerasan untuk membela dan mengembangkan pendapat "yang mereka anggap benar" merupakan sesuatu yang sah bahkan diwajibkan, tentu akan berujung pada tumbuhnya semangat terorisme, yang juga merupakan penyimpangan dari ajaran Islam.

Seandainya ini terjadi, tentu yang dirugikan adalah umat Islam, karena umat Islam ketika itu terjadi sangat mudah terprovokasi, karena nalar bijak, arif dan kritis

mereka telah dibunuh oleh "doktrin sempalan" yang dilakukuan oleh segelintir "oknum ulama oplosan" dan pada akhirnya umat akan mudah ditunggangi dan diperalat untuk berbagai kepentingan (terutama politik dan ekonomi) oleh pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab.

Perlu ditegaskan bahwa semua aliaran pemikiran dalam tulisan ini, Salafi, Asy'ari dan Māturīdī, merupakan komunitas teologis yang berhak mendapatkan lebel *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Aswaja, Sunni). Karena ketiga kelompok ini secara prinsipil memiliki corak pemikiran yang sama dalam bidang teologis, yaitu sama-sama berorientasi kepada wahyu (al-Qur'an dan Sunnah) dan diikuti oleh mayoritas umat Islam (*Jamā'ah , sawād al-a'ẓam*). Perbedaan yang terdapat antara aliran-aliran tersebut ialah perbedaan dalam derajat kekuatan yang diberikan kepada akal.

Salafi cenderung menggunakan interpretaif akal (*ta'wīl*) paling sedikit dibandingkan dua kelompok lain. Dalam pandangan mereka yang paling mengetahui maksud dari wahyu adalah pemilik wahyu itu sendiri (Allah), sehingga mereka lebih memilih metode *tafwī*ḍ dibandingkan *ta'wīl*. Adapun kelompok Asyā'irah menganggap wahyu dan akal dapat didialogkan dengan menggunakan ilmu kalam (ilmu dialektika), untuk tujuan itu Abu Hasan al-Asy'ari mengarang sebuah kitab yang

berjudul *Istiḥsān al-Khawḍ fī ʻIlm al-Kalām* (anjuran untuk mempelajari ilmu kalam).

Sedangkan kelompok Māturīdī menganggap akal dapat menemukan kebenaran, hanya saja kebenaran yang diperoleh melalui akal ini harus mendapatkan konfirmasi lebih lanjut dari wahyu. Jadi perbedaan yang terjadi pada tiga kelompok ini hanya sebatas kepada epistimologis (metode dan cara) dan tidak sampai dalam ranah ontologis (hakikat dan prinsip).

Selain itu *Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʻah* juga memiliki ciri-ciri primer lain, yaitu: (1) diikuti oleh mayoritas umat Islam, (2) berpegang teguh kepada Sunnah ideal dari Rasulullah, (3) mengikuti jamaah sahabat Rasulullah, (4) konsep semua sahabat itu "adil" (terbebas dari dosa besar, walaupun tak terlepas dari dosa kecil), (5) menolak paham anthropomorphisme (*tajsīm*) baik dengan cara *tafwīḍ* maupun *taʻwīl*, (6) mengakui sifat-sifat Tuhan (7) pada tahap perkembangan awalnya sekte Sunni dihadapkan *vis a vis* dengan sekte Muʻtazilah dan yang terakhir (8) menerima dan mengakui adanya relatifisme dalam berpikir. Hal ini terlihat dari diterimanya madhhab fikih empat sebagai madhhab fikih resmi kaum Sunni.

Perihal inilah yang di kemudian hari melatarbelakangi sejumlah pemikir dan intelektual Islam modern untuk memberikan tafsiran baru dalam memahami konsep *Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʻah*, yaitu

tidak lagi sebatas doktrin teologi keislaman, tetapi lebih kepada metode berpikir (*mode of thought, manhāj al-fikr*) yang didasarkan pada prinsip-prinsip moderat (*tawasuṭ*), keseimbangan (*tawāzun*), keadilan (*ta'addul*), dan rasa toleransi (*tasāmuḥ*).[1]

Prinsip moderasi (*tawasuṭ*) dijadikan sebagai landasan dalam menggali hukum Islam, yakni memadukan antara wahyu dan akal, sehingga kaum Sunni tidak statis dan kaku, juga tidak liar dalam menggunakan akal-pikiran. Di samping itu moderasi kaum Sunni juga diharapkan dapat menjembatani dua kelompok keislaman yang saling berseberangan, yaitu tekstualis-radikal dan rasionalis-radikal. Prinsip netral (*tawāzun*) berkaitan erat dengan sikap kaum Sunni dalam dunia politik, yakni tidak setuju dengan kelompok garis keras yang merongrong pemerintahan, namun tidak membenarkan tindakan penguasa yang lalim.[2]

Adapun prinsip keseimbangan (*ta'ādul*) terrefleksikan dalam ruang kehidupan sosial kemasyarakatan, akomodatif terhadap budaya setempat, tidak mengkafirkan sesama umat Islam,[3]dan toleran terhadap non-mus-

1 Said Aqil Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah: Sebuah Kritik Historis,* (Jakarta: Pustaka Cendikia Muda, cet. I, 2008), hlm. 4-8.
أهل السنة والجماعة أهل منهج الفكر الديني المشتمل على شؤون الحياة ومقتضياتها القائم على أساس التوسط والتوازن والتعادل والتسامح.

2 Said Aqil Siradj, *Ahlussunnah wal...,* hlm. 8.

3 Dalam hal ini menarik kita simak apa yang dikatakan oleh al-Ghazali, *"Inna al-mubādirah ilā takfīri man yukhālifu al-Asy'ari aw Ghairuhū jāhilun mujāzifun"* (orang yang tergesa-gesa dalam mentakfirkan yang tak sepaham dengan al-Asy'ari atau selainnya merupakan orang bodoh lagi

lim. Sedangkan prinsip toleransi (*tasāmuḥ*) pengejawatahannya terwujud pada toleran dalam perbedaan dan saling membantu dan bekerjasama dalam kesepakatan (*nataʻawanu baʻḍuna baʻḍan fi mā tafaqnā, wa nataʻadharu baʻḍuna baʻḍan fi mā ikhtalafnā*).[4]

Melalui metode baru ini, para pemikir Islam modernis hendak menyatakan bahwa sesungguhnya *Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʻah* itu bukan nama salah satu aliran keislaman (*firqah min al-firaq al-islāmiyah*) seperti yang dipahami sementara oleh kebanyakan umat Islam, melainkan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʻah* adalah sebuah metode berpikir yang mencangkup semua aspek kehidupan, baik dalam bidang keagamaan, perpolitikan, maupun sosial kemasyarakatan yang didasarkan pada empat prinsip, yaitu *tawasuṭ, tawāzun, taʻādul* dan *tasāmuḥ*. Sehingga siapa saja – baik dari Syiʻah, kaum liberal, Salafi, Asyāʻirah, Māturīdiyah, NU, Muhammadiyah dan lain sebagainya, selama menggunakan metode berpikir yang didasarkan pada empat prinsip tadi patut dan layak disebut sebagai *Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʻah*.

Kriteria *Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʻah* model ini sangat relevan dengan kekinian dibandingkan dengan kriteria-kriteria yang lain, karena melalui pemaknaan *Ahl al-Sunnah* seperti ini orang-orang yang menganutnya

berbahaya). Lihat: Abu Hamid al-Ghazali, *Faiṣal al-Tafaruqah…*, hlm. 74.

4 Muhammad Rasyid Riḍā, *Majalah al-Manār,* jilid. IV, Volume. I, Mesir. 20 Februari 1901 M. hlm. 130.

dapat berjiwa inklusif (terbuka) tidak eksklusif (tertutup), toleran dan pluralis sebagaimana yang diperintahkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Dalam al-Qur'an misalnya secara tegas Allah melarang umat Islam mencaci maki kepercayaan orang lain.[5] Nabi Muhammad juga bersabda, "Allah sangat mencintai agama yang toleran."[6]

Sebagaimana terlihat, kelahiran paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* tidak sebatas murni pada perebutan akses tafsir atas teologi Islam, antara "kelompok baru" di bawah bendera Abu Hasan al-Asy'ari dengan aliran-aliran lain yang sudah mapan, seperti *Ahl al-Ḥadīts* dan Mu'tazilah. Kelahiran Sunni yang turut meramaikan dunia pemikiran Islam juga tidak bisa lepas dari faktor politik, yaitu keinginan rezim 'Abbasiyah untuk menjaga stabilitas politik.

Belajar dari fakta sejarah tersebut, sebenarnya tidak mungkin terjadi gesekan antara berbagai paham yang berada dalam keluarga besar *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Akan tetapi jika perbedaan ini ditunggangi berbagai kepentingan, terutama kepentingan politik, maka perbedaan ini rentan untuk dimanfaatkan untuk mengadu domba berbagai pihak di dalam keluarga besar Sunni sebagaimana sejarah telah membuktikan hal

5 QS: Al-An'am (6):108.
وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

6 Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari...*, hlm. 22.
أحب الدين إلى الله الحنيفة السمحة

tersebut.

Semoga tulisan ini ada manfaatnya, kepada Allah penulis berserah diri, dan kepada-Nya pula memohon segala ampunan, tawfiq, hidayah serta perlindungan. *Wallahu 'a'lam bi al-ḥaqīqah wa al-ṣhawāb*.[]

Daftar Pustaka

'Abd al-Raziq, Mustafa. (1959).*Tamhid li Tarikh Falsafah al-Islamiyyah,* cet. I. Kairo: Dar al-Hadith.

'Abd al-Salam Hasyim Hafiz.(1969). *Al-Imam Ibn Taimiyyah,* cet. I. Kairo: Mustafa al-Halabi.

'Abd al-Wahhab, Muhammad ibn. (1968). *Kasy Syubhat, tahqiq*: 'Ali Hamad al-Sahili. Riyadh: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam.

------. (1975). *Masa'il al-Jahiliyyah*, *tahqiq: Sayyid Mah}mud Syukr al-Alusi.* Madinah: al-Jami'ah al-Islamiyyah.

'Abd al-Wahhab, Muhammad ibn. (2008). *Kitab al-Tawhid, tahqiq*: Abu Malik al-Rayasyi, cet. I. Makkah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam.

'Abdullah al-Salih al-'Uthaimin. (1993). *Al-Syaikh*

Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, Hayatuhu wa Fikruhu. Riyaḍ: Dār al-'Ulūm.

'Abdullah ibn al-Muqaffa'.(1989). *Astar Ibn al-Muqaffa'*. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

'Abdullah Kamil. (2004). *Kafa Tafriqan li al-Ummah bi ism al-Salaf,* cet. I. Kairo: Dar al-Mustafa.

'Abdullah Sa'id al-Zahrani. (1998). *'Aimmah al-Masjid al-Haram wa Mu'adhinuhu*. Makkah: Matba'ah Bahadur.

'Uthman ibn 'Abdullah ibn Bisr. (t.t.) *'Unwan al-Majid fi Tarikh Najd,* cet. I. Riyadh: Maktabah Islamiyyah.

A Munir Mulkhan. (2000). *Islam Murni dan Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.

Abd Rahman Do'i. (1984). *Shariah The Islamic Law,* cet. II. London: Taha Publisher Ltd.

Abdurrahman Mas'ud. (2004). *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKIS.

Abu al-Yusr Muhammad Al-Bazdawi. (1963). *Kitab Usul al-Din, tahqiq*: Hans Peter Linss. Kairo: 'Isa al-Babay al-Halabi.

Abu Bakar Aceh. (1970). *Muhyi Atsaris Salaf*. Jakarta: Permata.

------. (1986). *Salaf: Islam dalam Masa Murni*. Solo: Ramadhani.

Abu Dawud. (2001). *Sunan Abi Dawud,* jilid. IV, cet. II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi.

Abu Hanifah, al-Nu'man ibn Thabit. (t.t.). *Al-Fiqh al-Akbar wa Syarhuhu li Mula 'Ali al-Qari al-Hanafi*. Mesir: Dar al-Kutub al-'Arabiyah al-Kubra.

Abul Fadhal. (t.t.). *Al-Kawakib Lumma'ah fi Tahqiq Musamma*

bi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Kudus: Menara Kudus.

Achmad Djainuri. (1981). *Muhammadiyah Gerakan Reformasi Islam di Jawa Pada Awal Abad ke-20*. Surabaya: Bulan Bintang.

------. (2002). *Ideologi Kaum Modernis: Melacak Pandagan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: LPAM.

AD/ART Muhammadiyah, 1994: 4.

Ahmad Abu Hakim. (1967). *Lam'Syihab fi Tarikh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ahmad Amin. (1965). *Zuhr al-Islam,* jilid. IV, cet. I. Kairo: Maktabah al-Nahdah.

Ahmad ibn Zaini Dahlan. (1978). *Fitnah al-Wahhabiyyah*. Istanbul: Isik Kitabevi Darusefaka.

------. (1988). *Al-Durar al-Sanniyyah fi Radd 'ala al-Wahhabiyyah,* cet. IV. Makkah: Dār Ghar al-Hira'.

Ahmad Mahmud Subhi. (1969). *Fi 'Ilm al-Kalam*. Kairo: Dar al-Kutub al-Jami'ah.

Ahmad Siddiq. (1984). *Khittah Nahdiyyah*. Malang: Teraju.

Al Yasa' Abubakar. (2013). *Ulama Wahhabi dan Penguasa Sa'udi tentang Pelaksanaan Ibadah di Mesjid Haram,* dalam "Muhammadiyah dan Wahhabisme, Mengurai Titik Temu dan Titik Seteru", cet. I. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Al-'Asy-'ari, Abū Ḥasan. (1990). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin, tahqiq*: Muhy al-Din 'Abd al-Hamid, jilid. I, cet. I. Beirut: Maktabah al- 'Asriyyah.

------. (1998). *Al-Ibānah 'an Usūl al-Diyānah,* cet. III. Maroko: Dār Ibn Khaldun.

------. (2015). *Al-Ibānah ‘an Usūl al-Diyānah,* cet. 1. Banda Aceh: Lembaga Naskah Aceh.

------. (t.t.). *Al-Lumma‘ fī al-Rad ‘ala Ahl al-Zaigh wa al-Bida‘*. Kairo: Maktabah Jami‘ah Dar al-‘Ulum.

Al-Aṣbahani, Abu Nu‘aim Ahmad ibn ‘Abdillah. (1387 H.). *Hulliyah al-Awliya’ wa Tabaqat al-Asfiya’,* jilid. VI. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi.

Al-‘Aṣqalani, Ibn Ḥajar. (2003). *Al-Durar al-Kaminah,* jilid. III, cet. II. Kairo: Dar al-Hadith.

Al-Bayadi, Ahmad. (2001). *Isyarat al-Maram fi ‘Ibarat al-Imam, tahqiq*: Ahmad Farid al-Mazidi, cet. II. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Bazzar. (2009). *Musnad al-Bazzar,* jilid. VII, cet. I. Madinah: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hikam.

Al-Bisybisyi, Mahmud. (1998). *Al-Firaq al-Islamiyyah,* cet. I. Beirut: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah, 1998.

Al-Bukhari, Ala’ al-Din. (t.t.). *Kasy al-Asrar Syarh Usul al-Bazdawi.* Beirut: Dar al-Kitab al-Islami.

Al-Buṭī, Muhammad Sa‘id Ramadan. (2005). *Al-Lamadhhabiyyah Akhtar bid‘ah Tuhadid al-Syari‘ah al-Islamiyyah*. Damaskus: Dar al-Farabi.

------. (2006). *Al-Salafiyyah Marhalah Zamaniyyah Mubarakah La Madhhab Islami,* cet. VIII . Damaskus: Dar al-Fikr.

Al-Dār al-Quṭni. (1996). *Sunan al-Dar al-Quṭni, taḥqīq*: al-Sayyid ‘Abdullah Hasyim al-Yamani, jilid. IV. Beirut: Dar al-Ma‘rifah.

Al-Dhahabi.(1388 H.). *Ithbat Sifat al-‘Ulu*. Kairo: Maktabah al-Salafiyah al-Madaniyyah.

------. (1413 H.). *Siyar A'lam al-Nubala',* jilid. XIX. Beirut: Mu'assasah al-Risalah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi'.

Al-Fāsī al-Maliki, Taqiy al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn 'Ali. (1999). *Syifa' al-Gharam bi Akhbar al-Balad al-Haram,* jilid. I. Makkah: Maktabah al-Nahdah al-Hadithah.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. (t.t.). *Al-Muṣtasfā min 'Ilm al-Usūl.* Beirut: Dar al-Fikr.

------. (1992). *Faisal al-Tafaruqah bayna al-Islam wa al-Zindiqah, tahqiq:* Mahmud Biju, cet. I. Kairo: Wizarah al-Awqaf al-Miṣriyyah.

------. (2003). *Al-I'tiqad fi Usul al-I'tiqad, tahqiq*: Insaf Ramadan, cet. I. Suriah: Dar Qutaibah.

Al-Ghurabi, 'Ali Musṭāfā. (1950). *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah,* VIII, cet. I. Kairo: Dar al-Mustafa.

Al-Hanbali, Hasan al-Syati. (t.t.). *Al-Nuqul al-Syar'iyyah fi al-Radd 'ala al-Wahhabiyah, taḥqīq:* Basam Hasan 'Amqiyyah. Makkah: Dar Ghar al-Hira'.

Al-Jawzi, Ibn al-Qayyim. (t.t.). *Ijtima' al-Juyusy al-Islamiyyah,* cet. I. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Jurjani. (1983). *Mu'jam al-Ta'rifat, tahqiq*: Muhammad Sadiq al-Mansyawi. Beirut: Dar al-Fadilah.

Al-Juwaini, 'Abd al-Malik. (1987). *Luma' al-Adillah fi Qawa'id Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, tahqiq:* Fawqiyah Husain Mahmud, cet. II. Kairo: 'Alam al-Kutub.

------. (t.t.). *Al-Irsyad ila Qawa'id al-Adullah fi Usul al-I'tiqad.* Beirut: Dar al-Ma'arif.

Al-Maraghi, 'Abdullah Mustafa. (2000). *Pakar-Pakar Fikih Sepanjang Sejarah,* terj. Husein Muhammad.

Yogyakarta: LKIS.

Al-Maturidi, Abu 'Uzbah. (1979). *Al-Rawdah al-Bahiyyah fima bayna al-Asya'irah wa al-Maturidiyyah,* cet. 1. Kairo: Dar 'Alam al-Kitab.

Al-Maturidi, Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud. (1321 H.). *Kitab Syarh al-Fiqh al-Akbar.* Hyderabad: Dar al-Ma'arif al-Nizamiyah.

------. (t.t.). *Kitab al-Tawhid, tahqiq:* Fathullah Khalif. Iskandariyah: Dar al-Jami'at al-Misriyyah.

Al-Mu'tazili, Abu al-Husain 'Abd al-Rahim ibn Muhammad ibn 'Utsman al-Khiyat. (1982). *Kitab al-Intisar wa al-Radd 'ala al-Rawandi al-Mul*h*id,* cet. II. Beirut: Dar al-Ma'arif.

Al-Sabuni, Abu 'Uthman Isma'il. (t.t.). *'Aqidah al-Salaf Ashab al-Hadits Dimna Mujmu'ah al-Rasa'il al-Minbariyyah, tahqiq*: Badr al-Badar. Kuwait: al-Dar al-Salafiyyah.

Al-Salabi, 'Ali ibn Muhammad. (2009). *Haqiqah al-Khilaf Bayna al-Sahabah fi Ma'rakatai al-Jamal wa Siffin wa Qadiyyah al-Tahkim,* cet. I. Kairo: Dar Ibn al-Jawzi.

Al-Siba'i, Mustafa. (2008). *Al-Sunnah wa Makanatuha fi Tasyri',* cet. II. Kairo: Dar al-Waraq.

Al-Syafi'i, Muhammad ibn Idris. (2001). *Al-Risalah,* cet. III. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Syahrastani, Muhammad ibn 'Abd al-Karim. (1993). *al-Milal wa al-Nihal, tahqiq*: Amir 'Ali Mihna, cet. III. Beirut:Dar al-Ma'rifah.

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1963). *Tarikh al-Umam wa al-Muluk,* jilid. V, cet. I. Kairo: Dar al-Ma'arif.

Al-Tabrani. (1985). *Al-Mu'jam al-Kabir, tahqiq*: Muhammad

Syakur, jilid. I, cet. I. Beirut: al-Maktab al-Islami.

Al-Tahawi. (1994). *Syarh Musykil al-Atsar, tahqiq:* Syu'aib al-Arbawut, jilid. III, cet. I. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.

Al-Tirmidhi. (t.t.). *Sunan al-Tirmidhi, tahqiq*: Ahmad Muhammad Syakir, jilid. V. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Alwi Shihab. (2000). *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Al-Zabidi. (2003). *Ithaf Sadat al-Muttaqi Syarh Ihya 'Ulum al-Din,* jilid. II, cet. I. Kairo: Dar al-Mustafa.

------. (2003). *Siyar al-A'lam al-Nubala',* jilid. XXII, cet. III. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Zuhaili, Wahbah. (2008). *Usul al-Fiqh al-Islami,* jilid. II, cet. IV. Damaskus: Dar al-Fikr.

Al-Zahawi, Jamil Sidqi. (1999). *Al-Faḥr al-Sadiq fī al-Radd 'ala al-Firqah al-Wahhabiyyah al-Mariqah,* cet. I. Baghdad: Al-Maktabah al-Islamiyyah.

Anggaran Dasar NU Hasil Keputusan Muktamar ke-27 di Situbondon 1984.

AR Fakhruddin. (1996). *Memelihara Ruh Muhammadiyah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Asep Muhammad Iqbal. (2004). *Yahudi dan Nashrani dalam Al-Qur'an: Hubungan Antar-Agama Menurut Syaikh Nawawi Banten,* cet. I. Malang: Teraju.

Ash-Shiddieqy, T. M. Hasbi. (1980). *Pengantar Hukum Islam,* jilid. I. Jakarta: Bulan Bintang.

Asjmuni Abdurrahman. (2002). *Manhaj Tarjih Muhammadiyah dan Aplikasi*. Yogyakarta: Pustaka

Pelajar.

Asrofie Yusron. (1983). *Ahmad Dahlan, Pemikiran dan Kepemimpinannya*. Yogyakarta: Yogyakarta Offset.

Augustus Ralli. (2011). *Orang Kristen Naik Haji.* Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Austryn Wolfson. (1979). *Repurcussion of Kalam in Jewish Philosophy,* Cambridge, Mase.: Harvard University Press.

Azhar Basyir. (1993). *Refleksi ata Persoalan Keislaman*. Bandung: Mizan.

Azra, Azyumardi. (2004). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Prenada Media.

Berita Resmi Muhammadiyah, No. 2/1995.

Bernard Lewis. (1960). *The Arabs in History*. New York: Harper and Row.

Burhanuddin Daya. (1996). *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Chaidar. (1978). *Sejarah Pujangga Islam Syaikh Nawawi al-Bantani Indonesia*. Jakarta: Sarana Utama.

Claude Guillot dan Ludvik Kalus. (2008). *Inskripsi Islam Tertua di Nusantara*. Jakarta: Gramedia.

Craig, William Lane. (1979). *The Kalam Cosmolgical Argument*. New York: Bernes & Noble.

Daghi, "Pengantar" dalam al-Ghazzali. (t.t.). *Al-Wasith fi al-Madhab,* jilid. I. Irak: al-Lajnah al-Wathaniyyah, t.t.

Deliar Noer. (1973). *The Modernist Moslem Movement in*

Indonesia 1900-1942. Singapore: Oxford University Press.

------. (1996). *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* Jakarta: LP3ES.

Djarnawi Hadikusumo. (t.t.). *Dari Jamaluddin al-Afghani Sampai KH. Ahmad Dahlan*. Yogyakarta: Percetakan Persatuan.

Franz Rosenthal. (t.t.). *Knowledge Triumphant; The concept of Knowledge in Medieval Islam* diterbitkan di Leiden: E.J. Brill.

Geroge Makdisi. (1974). "Ibn Taymiya: A Sufi of The Qadiriya Order," *American Journal Of Arabic Studies,* volume I.

Gibb, H. AR. (1960). *The Encyclopediaa of Islam,* ed. E. J. Brill, vol. V. Leiden: Leiden University Publishing.

Hafidz Dasuki. (1993). *Ensiklopedi Islam,* jilid.V, cet. I. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.

Hafiz 'Abd al-Ghani al-Maqdisi. (1407 H.). *Kitab al-Mihnah al-Imam Ahmad ibn Hanbal, tahqiq*: 'Abdullah ibn 'Abdullah al-Muhsin al-Turki, cet. I. Mesir: Dar Hijr.

Hamid Algar. (2002). *Wahhabism: a Critical Essay*. New York: Islamic Publication International.

Hamka. (1984). *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas.

Harun Nasution. (1986). *Akal dan Wahyu Dalam Islam,* cet. I. Jakarta: UI Press.

------. (1975). *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang.

------. (2002).*Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* cet. V. Jakarta: Universitas Indonesia

Press.

Hasbi Sahid. (1988). *Pengantar Ilmu Tauhid dan Ilmu Kalam*. Tanjung Karang: Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Fatah.

Hasyim Asy'ari. (1969). *Qanun Asasi Nahdhatul Ulama,* ed. Hasyim Latief. Kudus: Menara Kudus.

------. (1986). *Ziyadat Ta'liqat 'ala Manzumah Syaikh 'Abdillah Ibn Yasin*. Kudus: Menara Kudus.

------. (t.t.). *Risalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Kudus: Menara Kudus.

------. (1971). *Qanun Asasi, Ihya' 'Amal al-Fudala'*. Kudus: Menara Kudus.

Ibn al-Atsir. (1972). *Jami' al-Usul fi Ahadits al-Rasul, tahqiq*: 'Abd al-Qadir al-Arnawut, jilid. VIII, cet. I. Madinah: Maktabah Dar al-Bayan.

Ibn al-Subki. (1980). *Syarh Aqidah Ibn al-Hajib,* cet. II. Beirut: Dar al-Ma'arif.

Ibn Batutah. (1997). *Tuhfah al-Nazar fi Ghara'ib al-Amsar wa 'Aja'ib al-Asfar, tahqiq:* 'Abd al-Hadi al-Tazi, jilid. I, cet. I. Maroko: Matbu'ah Akadimiyyah al-Mamlakah al-Maghribiyyah.

Ibn Taimiyah. (1402 H.) *Dar' Ta'arud al-Aql wa al-Naql, tahqiq*: Muhammad Risyad Salim, jilid. II, cet. I. Riyadh: Jami'ah al-Imam Muhammad ibn Su'ud.

------. (1976). *Al-Rad 'ala al-Mantiqiyyin,* cet. I. Pakistan: Dar Tarjaman al-Sanah.

Ibrahim Madkur. (1976). *Fī al-Falsafah al-Islamiyyah: Manhaj wa Taṭbiq,* jilid. II, cet. I. Mesir: Dar al-Ma'arif.

------. (1995). *Aliran dan Teori Filsafat Islam*. Jakarta: Bumi

Aksara.

Jamal al-Din Ahmad ibn Muhammad ibn Mahmud ibn Sa'id. (1998). *Kitab Usul al-Din, tahqiq*: 'Umar Wafiq al-Da'uq, cet. I. Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah.

John Voll. "Muhammad Hayat al-Sind and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteeth-Century Medina,". (1975). *Bulletin of The School of Oriental and African Studies,* XXXVIII: 1.

Joseph Schacht. (1971). *An Introduction to Islamic Law.* London: Oxford at the Clarendon Press.

Karel A. Steenbrink. (1984). *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia*. Jakarta: LP3ES.

Keputusan Bahthu al-Masal Syuriah NU Wilayah Jawa Timur di PP Nurul Jadid Paiton Probolinggo" tanggal 15-16 Dzulhijjah 1399 H/5-6 November 1979.

M. Amien Rais. (1998). *Membangun Politik Adihulung, Membumikan Tauuhid Sosial, Menegakkan Amar Ma'ruf Nahi Munkar.* Bandung: Zaman Wacana Mulia.

M. Mukhsin Jamil, dkk..(2008). *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis dan NU,* cet. I. Cirebon: Fahmina Institute.

Mac Donald. (1964). *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* cet. I. Lahore: Islamic Publisher.

Mahfuz Termas. (1987). *Kifayah al-Mustafid Lima 'ala min al-Asanid*. Kairo: Mustafa Babay al-Halabi.

Mahmud Qasim. (1969). *Fī 'Ilm al-Kalam,* cet. I. Kairo: Maktabah al-Anglo al-Misriyyah.

Majalah Sworo Moehammadiyah. Edisi 10 Maret 1931.

Majelis Pustaka PP Muhammadiyah. (1990). *Sejarah Muhammadiyah 1912-1923*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Majelis Pustaka PP Muhammadiyah. (1990). *Sejarah Muhammadiyah 1912-1923*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Majelis Tarjih PP Muhammadiyah. (1998). *Tanya Jawab Agama*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Mas Mansur. (t.t.). *12 Tafsir Langkah Muhammadiyah*. Yogyakarta: PP Muhammadiyah.

Muhammad Abu Zahrah. (t.t.). *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*. Jeddah: Maktabah Haramain.

Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari. (1987). *Sahih al-Bukhari, tahqiq*: Mustafa Dib al-Bugha, jilid. VI, cet. III. Beirut: Dār Ibn Kathir.

Muhammad ibn Salih al-'Uthaimin. (1428 H.). *Syarh Qasidah Ibn al-Qayyim,* Jilid. I, cet. II. Mekkah: Maktabah Haramain.

Muhammad ibn Salim ibn Syadid al-'Awf. (1998). *Tatawwur 'Imarat wa Tawsi' al-Masjid al-Haram Hatta 'Ahd Khadim al-Haramain al-Syarifain, al-Malik Fahd ibn 'Abd al-'Aziz al-Su'ud*. Riyadh: Jami'ah al-Imam Muhammad ibn Su'ud al-Islamiyah.

Muhammad Ilyas Abdul Gani. (2003). *Sejarah Kota Mekkah, Klasik dan Modern*. Jakarta: Akbar.

Musṭafā al-Syak'ah. (2004). *Islam bila Madhahib,* cet. XVI. Kairo: Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah.

Nese Cagatay. "Vehhabilik," *Islam Ansiklopedisi,* XIII.

Nur Khalik Ridwan. (2004). *Islam Borjuis: Kritik Nalar Islam*

Murni. Yogyakarta: Ar-Ruzz.

Nurcholish Madjid. (1992). *Islam Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan,* cet. I. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.

Panitia Harlah Nu ke-40. (1996). *Sedjarah Ringkas Nahdhatul Ulama*. Jakarta: t.p.

Philip K. Hitti. (1964). *History of tThe Arabs*. London: Mac Millan & Co. Ltd.

Poespo Suwarno. (2001). *Muhammadiyah Sebagai Oposisi*. Yogyakarta: UII Press.

PP Muhammadiyah. (2001). *Pendoman Hidup Islam Warga Muahmmadiyah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

R Hadjid. (t.t.). *Falsafah Peladjaran KH. Ahmad Dahlan*. Yogyakarta: Toko Siaran.

R. Strothmann. (1961). *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill.

Rahmi Yaran, "Bid'at". (t.t.) *Turkiye Diyanet Vafki Islam Ansiklopedisi,* jilid. IV.

Rasyid Riḍā, Muhammad. (1901). *Majalah al-Manar,* jilid. IV, Volume. I. Mesir. 20 Februari.

------. (1931). *Tarikh al-Ustaz al-Imam Muhammad 'Abduh*. Kairo: Dar al-Manar.

Sadr al-Syari'ah al-Mahbubi. (1983). *Al-Tawhid, tahqiq*: Kasan, cet. II. Kairo: Dar al-Salam.

Said Aqil Siradj. (1996). *Ahlussunnah wal jama'ah,* "Makalah" Disampaikan Pada Acara Bahtsul Masa'il tentang Aswaja yang Diselenggarakan oleh Lajnah Bahtsul Masa'il PBNU pada Tanggal 19-20 Oktober.

------. (2008). *Ahlussunnah wal Jama'ah: Sebuah Kritik Historis,* cet. I. Jakarta: Pustaka Cendikia Muda.

Saifuddin Zuhri. (1072). *KH Abdul Wahab Chasbullah: Bapak dan Pendiri NU.* Djakarta: t.p.

------. (1981).*Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia.* Bandung: Al-Ma'arif.

Shofiyullah. (2007). *Al-Kutub al-Mu'tabarah; Kajian atas Sumber Rujukan dalam Beristinbath Menurut NU, Muhammadiyah dan Persisi*.

Snouck Hurgronje. (1970). *Mekka in The Latter Part of The 19th Century.* Leiden: E. J. Brill.

------. (1991). *Nasihat-Nasihat C. Snouck Hurgrounje Semasa Kepegawaiannya Kepada Pemerintah Hindia Belanda,* terj. Sukarsi. Jakarta: INIS.

Solichin Salam. (1965). *Muhammadiyah dan Pembangunan Islam dan Indonesia.* Jakarta: NV Mega.

Spitta. (1987). *Shorter Encyclopedia of Islam,* jilid. II, cet. II. Leiden: Originally Published.

Syafi'i Ma'arif, Ahmad. (1985). *Al-Qur'an: Realitas Sosial dan Limbo Sejarah.* Bandung: Pustaka, 1985.

------. (1995). *Membumikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Syihab. (1998). *Akidah Ahlus Sunnah Versi Salaf-Khalaf dan Posisi Asya'irah di Antara Keduannya,* cet. I. Jakarta: Bumi Aksara.

Tablawi Mahmud Sa'ad. (1984). *Al-Tasawwuf fi Turath Ibn Taimiyyah.* Mesir: Al-Hay al-Hadith al-'Ammah li al-Kitab.

Th. W. Juynboll. (1930). *Handleiding tot de Kennis van De*

Mohammaedaansche Wet. Leiden: Leiden University.

Ulil Abshar Abdallah. (2003). *Menimbang Kembali Pemikiran Wahabisme,* Kompas, Senin, 6 Maret.

Umar Hasyim. (2005). *Muhammad Sang Nabi, Penelusuran Sejarah Nabi Muhammad Secara Detail.* Jakarta: Tama Publisher.

------. (1990). *Muhammadiyah Jalan Lurus*. Surabaya: Bina Ilmu.

Watt, W. Montgomery. (1958). *Mahomet a La Mecque,* terj. F. Douryeil. Paris: Payot.

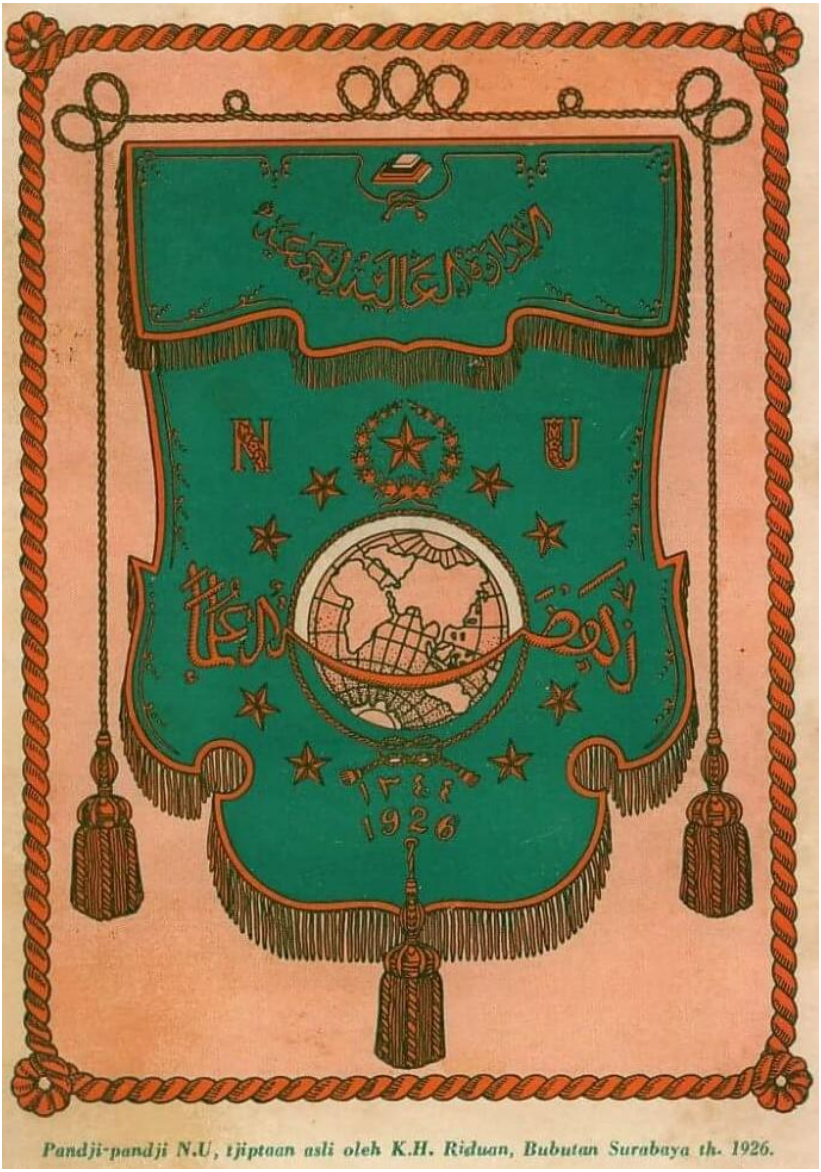
------. (1961). *Muhammad Prophet and Statesman*. Oxford: Oxford University Press.

------. (1997). *Fundamentalisme Islam dan Modernitas,* terj. Taufik Adnan Amal. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

------. (1992). *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Harrassowitz: Edinburgh University.

Yunus Salam. (1968). *Riwayat Hidoep KH. Ahmad Dahlan: Amal dan Perdjuangannja*. Djakarta: Depot Pengadjaran Moehammadijah.

Zuhairi Misrawi. (2011). *Mekkah Kota Suci*. Selangor: PTS Millenia.



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Ridwan, Bubutan Surabaya th. 1926.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SYAIKH NURUDDIN AR-RANIRY

BANDA ACEH

SUNNI -&- WAHABI

MENCARI TITIK TEMU DAN SETERU

Salafi'i, Asy'ari, dan Maturidi merupakan komunitas teologis yang berhak mendapatkan label Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah (Aswaja, Sunni). Karena secara prinsipil ketiga sekte ini memiliki corak pemikiran yang sama dalam teologis, yakni sama-sama berorientasi kepada wahyu Al-Quran dan Sunnah. Namun, di antara ketiga sekte itu dalam rentang masa telah terjadi perbedaan pemikiran, terutama dalam bidang kalam. Salafi paling sedikit menggunakan interpretatif akal ketimbang 2 (dua) kelompok lainnya. Sejarah pemikiran, titik temu dan perbedaan itulah yang akan diterangkan kembali lewat buku ini. Selamat membaca semoga berguna

Muliadi Kurdi

"Setelah membaca dengan cermat, saya menyimpulkan bahwa buku ini perlu dibaca oleh masyarakat Aceh khususnya dan Indonesia umumnya. Karena isinya membahas tuntas tentang Ahlisunnah wal Jama'ah (ASWAJA), yang dalam setiap do'a mengharapkan kita berada dalamnya. Dan, tidak dalam ahl bid'ah wa dhalalah. Dalam membaca buku ini perlu sekali memberikan perhatian penuh karena isinya juga mengandung ciri-ciri khas dari aliran Ahlusunnah wal Jama'ah itu sendiri. Demikian, semoga bermanfaat, walhamdulillahi Rabbil'alamin."

Prof.Dr. Tgk. H. Muslim Ibrahim, MA.
Alumnus Al-Azhar, Cairo University & Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh

"Buku yang ditulis oleh intelektual muda alumnus Al-Azhar Kairo ini baik untuk dibaca oleh umat Islam. Ditulis secara ilmiah dan objektif yang tidak memihak kepada salah satu kelompok dalam menerangkan akar sejarah Sunni, semoga tercerahkan."

Drs. Tgk. H. M. Jamil Ibrahim, SH.MH,MM
Alumnus Dayah Bahrul 'Ulum Diniyah Islamiyah (BUDI) Lamno, dan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ar-Raniry, Aceh

MIZAJ ISKANDAR

Mizaj salah satu di antara cerminan intelektual publik Indonesia kontemporer. Dari sudut intelektualitas ia seorang pemikir dan praksis yang cukup. Walaupun tercatat sebagai sarjana hukum Islam jebolan Universitas Al-Azhar Kairo, ia memiliki pemikiran yang fleksibel, tidak terlalu ketat dengan teori fikih, seorang da'i dan pemikir. Saat ini ia sebagai seorang dosen Hukum Islam pada Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Aceh.

Kerjasama:

Jl. Lamreung No 11 Simpang 7
Ulee Kareeng-Banda Aceh
Telp/WA: 085394297008

Pascasarjana UIN Ar-Raniry

ISBN 978-602-3824-17-8